SEMINARIUM SCHOLA RELIGIONIS PACIFICA
CONDITUM AD 1904
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Schweizerische theologische Zeitschrift

1928—0259

XV. Jahrgang 1898.

Theologische Zeitschrift

aus der Schweiz

redigirt

von

Friedrich Meili

Pfarrer in Wiedikon-Zürich

Privatdocent an der Universität Zürich.

Jahresabonnement:

Fr. 6. — für die *Schweiz.* — M. 6. — für's *Ausland.*

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Zürich II

Verlag von Aug. Frick

1898.

88446

v. 15
1898

Dublet

Duplo

Inhalts-Verzeichnis.

Seite

Hermann Fay, Judas Ischariot. Ein psychologischer Versuch 1

Oskar Pfister, Die Genesis der Religionsphilosophie A. E. Biedermanns, untersucht nach Seiten ihres psychologischen Ausbaus . . 17 65

Paul Wilh. Schmiedel, Aus der neuesten Literatur über die Bibel . . . 34

P. Christ, Ueber Friedrich Nietsche 54 104

H. Staehelin, Die Entstehung des Jesuitenordens 81

Th. Steinberg, Naturgesetz und Wunder 118 129

Rud. Schoeller, Der Katholizismus als Prinzip des Rückschrittes für das Christentum und den Staat, sowie als Hemmnis für die Vernunft und das Wahrheitsgefühl 143 193

Gottlieb Linder, Das erste Kapitel des Johannesevangeliums als Leseprobe nach neuer Methode 161

R. Steck, Die Konfession des Jakobusbriefes 169

Zum Gedächtnis Richard Rothes 192

H. Kutter, Zur Entstehung und Bedeutung des christlichen Dogmas . . 213

Dr. jur. F. Meili, Rechtsgutachten über die Berechtigung an Kirchenörtern 218

Fr. Meili, Die Religion in der Politik der Gegenwart 233

Bücherschau 64 125 188 246

Mitteilungen der Haager Gesellschaft 252

Judas Ischarioth.

Ein psychologischer Versuch.

Vortrag von Dekan Hermann Fay in Russikon (Kt. Zürich).

Geehrte Herren Kollegen!

Etwas aus der Leidensgeschichte Christi Ihnen in unserer heutigen Versammlung zu bringen — so habe ich mich das letzte Mal an dieser Stelle ausgesprochen. Dass ich Ihnen das Entsetzlichste daraus darbieten werde, das haben Sie vielleicht nicht erwartet. Allein es lag mir bereits damals und schon lange im Sinne, nämlich seit der Zeit, da ich vor Jahren einmal in einem anderen Kreise den König Saul bearbeitet und gefunden habe, sein Pendant im neuen Testament, Judas Ischarioth, wäre einer eingehenden Darstellung eigentlich auch wert, zumal beide gewisse Züge, namentlich am Anfang und Ende, miteinander gemein haben. Dass ich aber überhaupt auf solche Personen und Gegenstände komme? Muss ich mich deshalb entschuldigen? Bin ich der Einzige, den das Tragische anzieht? Haben nicht ganz andere Geister denn ich bin, gerade am Tragischen sich versucht, in seiner Darstellung und Ergründung ihr Grösstes geleistet von Sophokles Antigone an bis zu Shakespear's König Lear und Schiller's Maria Stuart? Muss nicht für jeden, dem die manigfachen Rätsel des Menschenlebens von Interesse sind; die geheimen Gänge und Wege der Seelen, die Entwicklung der Dinge durch Kampf und Drang bis zu einem Endziel, sei dies so oder anders — und wem sollte dies nicht von Interesse sein? — muss nicht, sage ich, für uns alle ein gewisses Streben darnach vorhanden sein, gerade die Schwierigkeiten wichtiger Erscheinungen im Leben der Völker und Menschen näher zu ergründen? Ja sind wir nicht, sofern wir ein Urteil über sie haben und abgeben wollen, dazu verpflichtet, uns möglichste Einblicke, klare Erkenntnisse zu verschaffen, da unser Urteil in allewege ein gerechtes sein soll? So hat mich denn auch Judas Ischarioth schon viel beschäftigt, gepackt und geplagt mit all den dunkeln Partien, die in seinem Lebensgang enthalten sind. Sollte ich mich davon los-

reissen, den Mann gleichsam fortwerfen, um seines zuletzt so hässlich gewordenen Antlitzes willen? Gewiss — leichter, bequemer wäre mir dies gewesen. Denn das kann ich nicht verschweigen, dass die fortlaufende Beschäftigung mit der Materie, wie sie für diese nachfolgende Arbeit nötig war, oft Selbstüberwindung brauchte. Aber ich *wollte* einmal mir selbst klar werden so gut als möglich, da blieb kein Ausweg übrig. Dass ich aber das nicht für mich behalten habe, dass ich damit vor Sie trete, dass ich Ihnen das düstere Bild aufrolle, das niemand erbauen kann. Ist's recht? Ich wage es und zwar daraufhin, dass wir keine Kinder sind, die das Grauen ankommt bei Betrachtung schrecklicher Szenen, sondern Männer und nicht allein das, sondern Theologen und Pfarrer, die sich mit der Sache beschäftigen müssen, ob sie wollen oder nicht. Möge Ihnen der Aufsatz doch etliche Anregung und Belehrung bieten!

So viel im Allgemeinen. Im speziellen, bevor ich auf das Thema eintrete, noch ein Wort über den Boden, auf dem ich die Sache behandle. Fürs erste halte ich Verräter und Verrat für geschichtlich und kann der Ansicht *Volkmars* nicht beipflichten, als seien beide nur Dichtungen, Symbole des Verrates überhaupt, der in der Urgemeinde drohte. Seine Meinung, der Verrat habe gar nichts genützt und weder Paulus noch die Apokalypse wissen etwas von ihm, ist von *Hase* widerlegt mit den Worten: „Der Verrat hat das Bedenken wegen des Festes beseitigt; die sichere Kunde von Jesus war von Wert bei dem Aufenthalt von einer Million, zum Teil ihm günstig gestimmter Menschen in der Stadt; Paulus hat wenig Geschichtliches; die Apokalypse verherrlicht die 12 nach der Wahl des Matthias." Hielte ich die Sache für Dichtung, so würde ich mich nicht damit beschäftigen. Sodann stelle ich ein für allemal fest, dass ich an eine Prädestination des Judas zu seinem Vorgehen nicht und nimmer glaube. Es gibt keine Prädestination *zum* Bösen, sondern einzig eine Zulassung *des* Bösen, eine Aufnahme desselben in den göttlichen Weltplan, also dass es als dunkler Stein im göttlichen Weltbau vermöge der göttlichen Weisheit seine Einfügung, Verwendung findet, auch der Böseste Gott dienen muss, ob er will oder nicht. Eine Prädestination zum Bösen widerspricht dem klaren Wort: „Gott will, dass alle Menschen selig werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen"; sie hebt jede freie Entwicklung, Entschliessung auf, ist der Tod aller psychologischen Forschungen. Auf solchem Standpunkt der Mechanik stehend, würde ich mir wieder nicht die Mühe nehmen, mich eingehend mit der Sache zu befassen. Sie verlöre jedes Interesse. Sie rollte einfach ab,

wie ein gestossenes Rad, ein geworfener Stein. Wir werden das betreffenden Orts klar zu stellen suchen. Drittens ist mir Johannes ein ebenso gültiger Gewährsmann wie die Synoptiker. Diese Freiheit der Überzeugung nehme ich für mich in Anspruch und bitte Sie nun, folgender Darstellung der Sache freundlich zu folgen: 1. Judas *vor* dem Verrat; 2. *beim* Verrat; und 3. *nach* dem Verrat.

1. Judas vor dem Verrat.

Hier stelle ich das Ergebnis meiner Untersuchungen von vornherein zur Kenntnis: *er war wie ein anderer Jünger,* nicht besser, aber auch nicht viel schlimmer — dagegen *entwickelte* er sich in der Nähe Jesu nicht wie die anderen nach oben, vielmehr nach *unten.* Sehen wir zu!

Der Name Judas Ischarioth begegnet uns zum ersten Male ganz neu und unvermittelt im Apostelverzeichnis Matth. 10, 4, Luk. 6 neben Simon von Kana und Judas Jakobi. Viele der dort Genannten kennen wir schon: Die Söhne Jonä, die Zebedaiden, Philippus und Nathanael, Matthäus, den Zöllner — Judas nicht. Das Vermerk aber, das ihm gegeben wird, interessirt uns für ihn, „welcher ihn auch verriet". Wie ist dieser Mann aus Karioth, einem kleinen Dorf im jüdischen Lande, nicht fern von Jerusalem, der einzige Judäer, zum Herrn gekommen und besonders in seinen allernächsten Kreis der Auserwählten? Hat der Herr ihn berufen wie die vier am See Genezareth oder den Matthäus? Oder hat ihn ein anderer Jünger dem Heilande zugeführt, so wie Philippus freudestrahlend den Nathanael mit den Worten: wir haben den gefunden, von welchem Moses im Gesetze und die Propheten geschrieben, Jesum, den Sohn Josephs von Nazareth? Joh. 1, 46. Allein eben wegen seiner Abstammung aus Judäa ist dies unwahrscheinlich. Die übrigen Jünger, galiläische Männer haben ihn schwerlich gekannt. Oder hat er sich, wie die Tradition will, selbst angeboten, ist er der (Luk. 9, 57 ff.) erwähnte enthusiastische Jüngling, den Frd. Trautvetter neulich ganz richtig unter die Sanguiniker versetzt hat: „Herr, ich will dir nachfolgen, wo du auch hingehst", den Jesus nicht fortschickte, den er aber auf den Ernst und die Forderungen seiner Nachfolge hinweist mit den Worten: „Die Füchse haben Gruben und die Vögel des Himmels haben Nester, aber des Menschen Sohn hat nicht, wo er sein Haupt hinlege", d. h. erst wäg's, dann wag's! Wir wissen's nicht. Aber sei dem, wie ihm wolle. Hat Jesus nicht mit der Zulassung oder gar Wahl des Mannes in seinen Jüngerkreis einen Missgriff ersten Ranges begangen und einen Beweis dafür gegeben, dass

er ihn nicht, wenigstens nicht genügend, ganz und voll durchschaute? Denn, angenommen, er wäre der obige Enthusiast gewesen, so war's nicht schwer, diesen offen ausgesprochenen Schwarmgeist zu erkennen, aber das dahinter liegende weit bösere in Judas wäre ihm dann doch entgangen. Weder das eine noch das andere. Jesus ist nicht kurzsichtig und Judas ist nicht von Anfang an der gewesen, der er später war. Trotz *Hase, Keim, Schenkel* halten wir daran fest, dass Johannes Recht hat, wenn er sagt (2, 24 ff.): „Jesus selbst vertraute sich ihnen nicht, weil er alle kannte und weil er nicht bedurfte, dass Jemand Zeugnis gebe von dem Menschen; denn er selbst wusste, was in dem Menschen war." Jesu Auge ist das Auge des Herzenskundigers. Man denke nur an die Heilung des Gichtbrüchigen (Matth. 9), dessen grösseres Seelen- und weil Sündenleiden er klar erkennt und darum auch zu allervörderst heilt; an seinen Verkehr mit den Pharisäern und Schriftgelehrten, denen er die bösen Gedanken aus den Herzen liest gerade bei obigem Anlass und sonst oft (Matth. 12, 25, da aber Jesus ihre Gedanken wusste, sprach er zu ihnen: ein jedes Reich, das in sich selbst uneins ist u. s. w. Matth. 17, 24. Frage der Tempelsteuer: und als er — Petrus — in das Haus gekommen, kam ihm Jesus *zuvor* sprechend: Was dünkt dich Simon? Die Könige der Erde u. s. w.) So hat er auch ganz sicher den Judas durchschaut, wusste auch, was in *ihm* war. Aber eben dies, was in ihm war, war nicht von anfang an ganz schlecht, ganz verloren und es ist durchaus nicht wahr, was untern den älteren Exegeten besonders *Daub* behauptet, er sei ein eingefleischter Teufel gewesen, also natürlich von Geburt. Wie Jesus seinesgleichen nicht habe unter den Menschen, so auch er nicht, sein Verräther. Ohne Mitleid und Erbarmen, schaudernd wende sich die Seele von ihm ab, den die Alten mit Recht für ewig verdammt erachtet hätten, oder auch *Hess:* „er scheint ein Mann von finsterer Seele gewesen zu sein, für Freundschaft und Zärtlichkeit nicht gemacht, in sich gekehrt, mürrisch, zum Unmut geneigt". Wir halten vielmehr dafür, dass er nicht wesentlich schlimmer war als die Anderen. Gewiss schlummerten in ihm oder machten sich bereits geltend die Triebe, die ihm nachher zum Fallstrick wurden: Geldliebe, weltliche Messiashoffnungen und sah Jesus diese Schattenseiten deutlich, kannte die Gefahr, welche sie bei Nichtbekämpfung für Judas haben würden und mussten — aber waren denn die anderen Jünger rein, fein, ohne Flecken und Runzeln? Teilten denn nicht auch sie die fälschlichen Messiaserwartungen? War es nicht die Mutter der Zebedaiden (Matth. 20, 21 ff.), welche zu Jesu kam und sprach: „sprich, dass diese meine zwei Söhne sitzen sollen

einer dir zur Rechten und einer zur Linken in deinem Reiche?“ Plagten sie den Heiland nicht sogar nach seiner Auferstehung, in den letzten Stunden seines irdischen Aufenthaltes, vor seiner Himmelfahrt noch damit in den Worten, Act. 1, 6: „Herr, wirst du in dieser Zeit dem Volk Israel das Reich wieder herstellen?“ Waren die Jünger nicht ehrgeizig. Matth. 18, 1: „wer ist der Grösste im Reiche der Himmel?“ Luk. 22, 24: „es entstand aber auch ein Streit unter ihnen, wer von ihnen für den Grössten zu halten sei.“ Lohnsüchtig, Matth. 19, 27: „siehe, wir haben alles verlassen und sind dir nachgefolgt: was wird uns dann dafür werden?“ War Petrus vollkommen mit seiner Selbstüberhebung. Jakobus und Johannes, die Donnerskinder, mit ihrem unheiligen Eifer, der Feuer vom Himmel fallen lassen möchte über die Städte der unfreundlichen Samariter? Oder am Ende Thomas, der schläfrige, starrköpfige, der ächte Hypochonder im Jüngerkreise mit seinem: „nun denn, weils nicht anders sein kann, weil er's einmal so haben will, so lasst uns mit ihm gehen (nämlich nach Judäa, Bethanien, Jerusalem), dass wir mit ihm sterben“, Joh. 11, 16. Fehler und Mängel überall, hüben und drüben. Ich kann nicht finden, dass Judas viel schlimmer war als die anderen. Ich räume nur das ein, dass, was bei den anderen Jüngern mehr *naiv,* bei Judas *intensiv* war. Ich gebe hier *Meier* in Dresden Recht, wenn er sagt: „Judas war von Haus aus keine ganz gemeine, keine unbedeutende Persönlichkeit. Wie der grüne Halm sich zum Unkraut oder Gras oder Weizenähre entwickeln kann, so lag in Judas' Anfängen noch nicht seine letzte Entwicklung vor. Er war ein Talent, besonders ein kaufmännisches. Er hatte die Gaben und die Weihe eines Apostels, er konnte wie Petrus und Johannes ein Segen werden“. Ebenso *Neander,* der aus der Tatkraft des Judas einen Schluss darauf zieht, wie viel er als Organ für die Förderung des Reiches Gottes hätte wirken können und welchen guten Grund Christus daher hatte, ihn unter die Zahl der Apostel aufzunehmen — eine Ansicht, mit der auch *Keim* und *Hase* übereinstimmen. *Keim* nennt ihn geradezu eine nicht gewöhnlich angelegte, energische, intelligente Natur, *Hase* einen kräftigen Charakter, der sogar Christo zu widersprechen wagt. Es kam nur alles darauf an, wie er sich in der Nähe Jesu entwickelte, ob nach oben oder nach unten, was er in der Schule Jesu aus sich machen liess, ob er sich dem von Jesu ausstrahlenden Licht weiter öffnete oder verschloss. Einen Zug zu ihm hat er jedenfalls gehabt und Apostelanlagen auch.

Es steht nun von vorneherein fest, dass Jesus ihn in die Schule nahm so gut wie die anderen Jüngern, so liebreich und geduldig wie die anderen, ja, wenn möglich, noch mehr als sie.

War Judas nicht dabei, als er redete von den Gefahren und dem Unsegen des Reichtums, Matth. 19, 23 ff. (Geschichte vom reichen Jüngling); von der Untreue des Haushalters, Luk. 16; dem Trachten nach dem, was droben ist und nicht nach dem, was auf Erden ist, Luk. 12? Hat er ihn nicht auch laut gewarnt, so oft er von seinem Verräter prophetisch sprach? Hat er ihn minder gesucht denn die anderen? Gewiss nicht. Im letzten Worte, das Judas auf Erden gesprochen, liegt die glänzendste Rechtfertigung Jesu auch nach dieser, seiner eigenen persönlichen Seite hin: „ich sehe ein, dass ich unschuldigs Blut verraten habe". Nirgends eine Spur des Vorwurfs über Misskennung, Geringschätzung, Mangel an Liebe seitens seines Meisters. Wir wüssten indertat auch nicht, wie jemand, der die Leidensgeschichte Christi kennt, einen solchen Vorwurf erheben könnte. Jesus ist und bleibt Erbarmen gegen Judas bis zum Ende, bis zum letzten an ihn gerichteten Wort: „verrätst du des Menschen Sohn mit einem Kuss?" — bedenke doch, wie abscheulich du handelst! — Nur eines hat man in der Erziehungsmethode des Herrn ihm gegenüber angegriffen, nämlich den Umstand, dass er ihm die Verwaltung der Kassa, den Beutel gegeben. Dadurch habe er ihn zu sehr in Versuchung geführt, das sei eine unglaubliche Monstrosität und weil Johannes dies besonders betone (12, 6), so sei sein Bericht verdächtig. (Er habe nachher aus Entrüstung über den Judas alles Böse auf ihn gehäuft, ihn einen Dieb genannt.) Man kann die Sache aber ganz anders ansehen. Ich schliesse mich hier an *Wagner-Groben* an, der in seinem vortrefflichen Buche „Von Tabor bis Golgatha" sich hierüber folgendermassen vernehmen lässt: „Es ist gewiss bedeutungsvoll, dass gerade dem Judas die Kassa übergeben wurde. Täglich trat so die Versuchung an ihn heran, täglich warnte sein Gewissen, täglich der innere Kampf, täglich die Niederlage, täglich steht die Untreue, die Sünde, das Stück des alten Menschen offenbar vor seinem Geiste. Täglich hätte er sich zum Bessern, zur Busse und Umkehr entscheiden können. Wer sich selbst kennt und über sein inneres Leben nachdenkt, der weiss, *dass der Herr uns alle so führt.* Unsere Lieblingssünde, unsere Charaktersünde wird am meisten versucht, damit sie uns recht offenbar werde und wir entweder den festen, energischen Kampf gegen sie aufnehmen oder aber zu unserem Gericht freiwillig sie beibehalten."

Judas hat sie behalten, wie die Geschichte zeigt: ja, sie ist nach dem Gesetz des inneren Lebens: wer da hat, dem wird gegeben, wer aber nicht hat, dem wird auch noch das genommen werden, das er hat, in ihm gewachsen. Er nahm im Guten ab in und trotz der Nähe Jesu. Mit seiner Gabe hat er nicht ge-

wuchert, seine hohe Aufgabe hat er ehrlos verlassen. Statt zur Ähre entwickelte er sich zum Unkraut. Es bleibt ewig wahr, was ein Ausleger sagt: Der Magnet zieht Eisen an und macht dieses selbst magnetisch: er hat aber keine Macht über den Stein. Die Gnade sucht, aber sie zwingt nicht, Luk. 13, 34: Jerusalem, Jerusalem, die du die Propheten tötest und die steinigest, die zu dir gesandt sind! Wie oft habe ich deine Kinder sammeln wollen, gleich wie einer Henne ihre Küchlein unter ihre Flügel, und ihr wolltet nicht!" *Wann* dieses Nicht-Wollen, nicht mehr Wollen bei Judas eingetreten, darüber wird im Folgenden zu reden sein, denn das nicht mehr Wollen führte schliesslich zum

2. Verrat.

Wir fassen den Verrat als endliches *Produkt der gesteigerten materiellen Herzensrichtung des Judas,* wobei dämonische Mächte lebhaft mitwirken, wodurch die Schrift in ihrer Art erfüllt wird, aber *nicht so, als wäre nur auf diesem Wege eine Hinrichtung Jesu denkbar,* die Tat des Verräters also unbedingt notwendig gewesen.

Nach der übereinstimmenden Ansicht einer Reihe von Schriftstellern hat die innere Abwendung des Jüngers vom Meister da stattgefunden, wo die Gunst der Menge anfing ihn zu verlassen, nämlich nach der gewaltigen, tiefsinnigen, eingreifenden Rede, Joh. 6. Zu entschieden hatte ihm Jesus hier alle fleischlichen Messiashoffnungen zurückgewiesen. Er fing an, ihn mit Abneigung zu betrachten. Er war, wenigstens innerlich, auch unter denen, welche fortan hinter sich gingen und nicht mehr mit ihm wandelten. Dass er's nur auch äusserlich an den Tag gegeben, offen gebrochen, sich von ihm getrennt hätte! Aber er bleibt bei ihm und Jesus behält ihn, obgleich er ihn klar durchschaut! Gerade (Joh. 6,70) heisst es: „Jesus antwortete ihnen: Habe ich nicht euch Zwölfe erwählet? Und aus euch ist Einer ein Teufel," wozu Johannes die wehmütige Bemerkung fügt: „er meinte aber den Judas, Simons Sohn, der Ischarioth, denn dieser war es, der ihn nachher verriet, einer aus den Zwölfen." Man kann nun fragen: warum behielt ihn Jesus? und warum blieb Judas? Die erste Frage ist leichter zu beantworten als die zweite. Jesus behielt ihn aus *Erbarmen,* aus rettendem, suchendem, tragendem Erbarmen, so schwer ihm die Nähe des Menschen fallen mochte. Wir haben hier dieselbe Erscheinung, wie bei Saul im A. T. Welche Fülle von Erbarmen, rettender, suchender Liebe hat doch Gott ihm gegenüber auch nach dem Falle noch angewendet, um ihn zur

Busse und Umkehr zu führen! Die ganze Jugendgeschichte Davids ist voll davon. Nur, dass die Geduld Jesu noch weit grösser sein musste und war, als die Davids und Samuels. Judas war beständig um ihn. Ja, *Meier* hat Recht, wenn er sagt: „Es ist eine Probe unaussprechlicher Geduld für den Herrn, der auch menschlich gefühlt hat wie wir, der auch das Bedürfnis hatte, verstanden und geliebt zu werden, das Bedürfnis auszuruhen und aufzuatmen im vertrauten Kreis, dass er selbst unter seinen nächsten Freunden nicht blos Torheit und Unverstand, sondern auch ein falsches Herz Tag für Tag jahrelang tragen und da zusehen muss, wie es sich unter all seiner Liebe nur verhärtet. Was der Herr unter diesem falschen Jünger gelitten hat, wir hören's nicht blos aus jenen wunderbar ergreifenden Worten tiefster Wehmut, mit welchen der Herr den gemeinsamen Genuss seines Mahles unterbricht und auf den einen deutet, der mitten in der höchsten Feststunde der vertrauten Jüngerschaft den finstern Gedanken in seiner Seele brütet: wir ahnen's auch aus jenem andern Wort hoher und vielempfundener Freude und göttlicher, sieghafter Geistesklarheit, in welcher der Herr unmittelbar nach dem Weggange des Judas von seinem Tisch (nämlich noch *vor* der Einsetzung des hl. Abendmahles, welche Ansicht ich teile. Joh. 13, 31. [Joh. 13, 2 ist das *Passah*mahl gemeint; dann kommt die Fusswaschung und Warnung; V. 31 die Einsetzung des hl. Abendmahls, wenn auch nicht ausführlich erzählt.]), nach der Ausscheidung der finstern Gestalt aus seinem hl. Lichtkreis, wie nach einer langen, dumpfen Gewitterschwüle aufatmet und im Vorgefühl seiner Verherrlichung ausruft: „Nun ist des Menschen Sohn verkläret und Gott ist verkläret in ihm." Wir haben hier, so möchte ich sagen, wirklich nicht nur das Gesetz der Geschichte, nach welchem bis auf den Tag der Ernte auf dem Acker des Reiches Gottes Unkraut und Weizen, Gutes und Böses gemischt ist, auch in der heiligsten Gemeinschaft auf Erden, die oft vorkommende Tragik - unter der göttlichen Duldung gegenüber dem Bösen — dass das Heilige seine Karrikatur, das Böse zu seinem Schatten hat, wie Ham in der Arche Noah, Ananias und Sapphira in der ersten Christengemeinde, — Nein, wir haben mehr. Indem Christus den sich immer mehr nach unten entwickelnden Judas neben sich duldet, als *Kreuz* neben tausendfach anderem in seinem Leben trägt, aber nicht als das kleinste, hat er uns, aller Welt auch darin ein *Vorbild* gelassen, dass wir seinen Fussstapfen nachfolgen sollen und uns seiner *getrösten* können. War er im Laufe der Geschichte der Einzige, der von sich sagen und klagen musste: „Des Menschen Feinde werden seine Hausgenossen sein," „ja

auch der, der mein Freund war, der mit mir mein Brot ass, hat die Ferse wider mich erhoben" in Anwendung von Ps. 41, 10? Haben nicht vielleicht Hunderte, ja Tausende, Alles in allem gezählt auf dem ganzen Erdenrund, schon Veranlassung gehabt, diese Worte ihm nachzusprechen, die Bitterkeit ähnlicher Erfahrungen durchzukosten und dann sich seiner getrösten dürfen, der es nicht besser hatte? Es ist nichts, gar nichts im Leben Jesu von ungefähr.

Viel schwieriger, ja eigentlich gar nicht ist die andere Frage zu beantworten: warum denn Judas doch bei Jesu blieb? Dachte er, es könne vielleicht doch noch eine Wendung in dem Sinne eintreten, dass Jesus das Panier irdischer Messiasherrlichkeit entfalte und ist es wahr, was viele Ausleger, namentlich um die Wende des letzten und dieses Jahrhunderts, glaubten, er habe durch seinen Verrat, sein intensives Vorgehen Jesum zwingen wollen. Farbe in *seinem,* des Judas, Sinn zu bekennen? Wir möchten dies Letztere bezweifeln, zumal uns wirkliche Beweisgründe dafür fehlen. Die Tatsache aber, dass er blieb trotz Aberwillen, Unzufriedenheit, ist ein Beweis dafür, dass er jedenfalls *unlautern* Sinnes war, seien die Motive dafür so oder anders gestaltet. Er entwickelt sich zum vollendeten *Komödianten,* zum Virtuosen der Verstellung. Der schlagendste Beweis dafür ist die Achtung, welche er im Kreise der Jünger stetsfort geniesst, das Zutrauen, das sie zu ihm haben. Bei der bekannten Szene in Bethanien, der Salbung Jesu durch Maria, Matth. 26, Joh. 12, spenden ihm die Anwesenden Beifall; er ist dort gleichsam im Bösen der Mund der Mitjünger, während Petrus es im Guten gewesen. Sogar beim letzten Mahle, da Jesus offen erklärt: „einer aus euch wird mich verraten", denkt keiner der Genossen an ihn, bis der Meister ihn nennt, bezeichnet. Daher die bange Frage: Bin ich's? Ja gerade, dass Judas die Frage seinerseits *auch* tut, ist Beleg dafür, wie weit er es bereits in der Verstellung gebracht hat. Und dann noch der Kuss auf Gethsemane! Vollendete Heuchelei! Dass er im Geheimen Geld auf die Seite schaffte, die gemeinsame Kasse bestahl, ein Dieb war, haben die Freunde jedenfalls erst später entdeckt oder erfahren. Aber er war es ohne Zweifel. Es war ja auch leicht möglich, es zu sein. Eine genaue Rechnung über Einnahmen und Ausgaben ist gewiss nicht geführt worden. Da konnte man schon etwas unterschlagen, auf die Seite bringen. Er war ein Sklave der Habsucht, der Geldgier, des Geizes geworden. Das Geld hatte nun *ihn* und nicht er das Geld, gemäss dem Worte: „Die da reich werden wollen fallen in Versuchung und Fallstricke und viele törichte und schädliche Begierden, welche

die Menschen in Untergang und Verderben stürzen, denn der Geiz ist eine Wurzel alles Bösen und Etliche, die sich demselben ergaben, sind vom Glauben abgeirrt und haben sich selbst mit vielen Schmerzen durchbohrt. 1. Tim. 6, 9 f., wobei, beiläufig gesagt, dem Paulus die Person des Judas vorgeschwebt haben mag. Damit trat der arme Mensch denn auch ohne anders in den Machtbereich des *Satans,* der ein Lügner und Betrüger von Anfang ist. Joh. 8, 44. *Klopstock* hat dieser Seelenverbindung mit dem Fürsten der Finsternis eine tiefe Begründung gegeben in seiner Messiade. Er lässt Judas umfangen sein von verwirrenden und verführenden Traumvisionen, die „Satan zum nahen Verderben ihm giesst in sein offenes Gehirn, schnell das klopfende Herz empörend zu Begierden der Bosheit, stürmende Gedanken ihm senkend in die Seele." In den Visionen erscheint ihm sein bekümmerter Vater aus dem Tale des Todes, aus des untern Libanons Hain, malt ihm das glückliche Loos der bevorzugten Jünger Petrus und Johannes mit ihrem gesegneten Erbe in unerschöpfter Fülle, während *sein* Erbe ein verödet, wild und steinigt Land sei und in täuschenden Worten stellt er ihm eine rettende Tat der List als eine Ehrenpflicht an seinem Geschlechte dar. Judas erwacht und nach anfänglicher Einrede des Gewissens ruft er mit dem Enthusiasmus der Verblendung aus: „Die Träume befehlen die Sache! Wenn ein Gesicht sie gebeut, so ist die Sache geheiligt." Der Satan aber richtet sich hoch auf, mit schweigendem Stolz auf das gelungene Werk schauend, wie ein gefürchteter Fels aus der hohen Wolke in das wogende Meer sieht. *Meier* macht hiezu die treffende Bemerkung: „Ist auch die Begründung des Rates, den der Vater dem Judas erteilt, dass er Jesum durch seine List nötigen soll, ein abflachender Gedanke der Exegese zu Klopstocks Zeit (siehe oben), so liegt doch in der Motivirung durch den Traum selbst eine tiefe, poetische Wahrheit: denn die Sünde, zumal in ihrer Steigerung ist ein *Fieberwahn,* ja im buchstäblichen Sinne des Wortes eine Verrücktheit, die alles aus dem Zentrum rückt und ein Zauber der Verführung ist die Macht, die sie entfesselt." Wir brauchen uns indertat nicht darüber zu wundern, dass die hl. Schrift den Ausspruch mehrfach tut: „Da fuhr der Satan in ihn." Durch die Sünde stand Judas mit dem Satan in Beziehung und es konnte höchstens Satans Aufgabe sein, diese Sünde zu *steigern,* zur *höchsten Potenz* zu bringen. Das sollte ihm leider nicht schwer fallen. Die Toten reiten schnell. Ein im Rollen begriffener Stein geht zuletzt rasend, in Eilsprüngen dem Abgrund zu. Geldgier, Geiz, Lüge, Verstellung war schon da — was Wunder, wenn auch noch Hass gegen den Meister dazu kam,

Rachsucht für Nichterfüllung seiner Wünsche, verletzte Eitelkeit wegen des Tadels in Bethanien, Sucht etwas zu retten aus dem doch drohenden Verderben und wenn es auch nur die 30 Silberlinge waren, der geringe Betrag, den der Besitzer eines stössigen Ochsen dem Herrn eines Sklaven bezahlen musste, der durch den Ochs getötet worden war, 2. Mose 21, 32. Die gleichfalls geizigen Hohenpriester und Schriftgelehrten probirten es damit, vgl. Matth. 23. 14: der Wittwen Häuser fressen u. s. w. In wildem Taumel bewegen sich seine Gedanken, geschürt durch die Gluten der Hölle. *Ihre* Ausgeburt ist es, dass Judas so weit geht, wie er geht, dazu kommt, wozu er kommt, Jesum zu verraten, aber Judas hat dieser Hölle eben Raum gegeben in seinem Innern. Er ist in ihren Bannkreis getreten und folgerichtig von ihr verschlungen worden. Ob *Frommel* Recht hat, wenn er in seiner bekannten, liebenswürdigen Art sagt: „wer ahnt den ungeheuern Kampf, der in seiner Seele mag gekämpft worden sein, wie da Himmelsglocken und Höllenstimmen durcheinander geklungen haben, als des Lebens Bestimmung auf der Wagschale lag: entweder der Apostel Gottes oder ein Werkzeug des Teufels", das lassen wir dahingestellt im Sinne des Jesuswortes: „richtet nicht, auf dass ihr nicht gerichtet werdet". Wir wissen es nicht. Gewiss ist nur die Entscheidung nach unten und damit der Verfall unter des Heilands Wort: „wehe dem Menschen, durch welchen das Argernis kommt." Matth. 18, 7, und es wäre diesem Menschen besser, dass er nie geboren wäre. Matth. 26. 24. Darin liegt die unläugbare Erklärung, dass des Judas Werk seine eigenste Tat war. Hiegegen spricht nie und nimmer, dass der Herr zuvor sagt: „des Menschen Sohn geht zwar dahin, wie von ihm geschrieben steht" (Matth. 26, 24) oder „es ist zwar notwendig, dass die Ärgernisse kommen" (Matth. 18, 7). Darin liegt einzig und allein die Wahrheit der Erfahrung: *so wie die Welt ist,* eine sündige, boshafte, *kann es gar nicht anders sein, als dass Aergernisse,* Bosheiten, Untaten *kommen.* Es liegt in der Natur der Dinge. In dieser Natur, in dem Geisteszustand Israels liegt es auch, dass Israel in seiner Mehrheit mich verwirft. Es ist die natürliche Folge seiner Verstocktheit. „Wer aus Gott ist, der hört die Worte Gottes; darum höret ihr nicht, weil ihr nicht aus Gott seid" (Joh. 8. 47). In diesem Sinne rückwärts gerechnet wird die Schrift erfüllt mit alle dem, was sie von seinem Leiden und Sterben gesagt hat. Der Vater hat das vorausgesehen, hat es durch die Macht seines Geistes dem Psalmisten und den Propheten geoffenbart. Nichts desto weniger ist Israels Tat *seine* (Israels) Tat und Judas Verrat *sein* Verrat. Innerhalb des Ratschlusses Gottes, so erkläre ich jeweilen den Konfirmanden, dass

Christus sollte sterben zum Heile der Welt, ist doch die *Art, wie dies von Seiten der Menschen gefördert und durchgesetzt wird,* ihre *eigene Entschliessung* und Ausführung, ihr freier Wille und darum sind sie verantwortlich, strafbar. So auch Judas. Jede andere Erklärung involvirte die grösste Ungerechtigkeit Gottes, abgesehen davon, dass dadurch der Grund, der Impuls des Übels in *Gott* verlegt würde, eine Ansicht, für welche wir die Verantwortung den Theosophen *J. Böhme* und *Schelling* überlassen wollen. Dagegen spricht weder das, dass der Heiland zu Judas beim letzten Mahle sagt: „was du tun willst, das tue bald" (Joh. 13. 27), denn er weiss, dass er's ohnehin tut und hat seine Gründe, warum er's sagt, nämlich um endlich einmal, wie oben bereits erwähnt, vom Fluche seiner Nähe befreit sein Herz noch ganz den Seinen ausschütten zu können: noch auch das, dass er, Joh. 17, 12, im hohenpriesterlichen Gebete spricht: „Da ich bei ihnen in der Welt war, bewahrte ich sie in deinem Namen: die du mir gegeben, habe ich behütet und keiner aus ihnen ging verloren, als nur *der Sohn des Verderbens,* damit die Schrift erfüllet würde." Jesus beugt sich damit unter die vollendete Tatsache. Im Übrigen geben wir *Meier* Recht, wenn er sagt: „Die Schrift, die erfüllet wird, hat mehr zu bedeuten als blos die Bestätigung einer einzelnen Weissagung durch eine einzelne Tatsache, sie ist vielmehr der im göttlichen Wort geoffenbarte Plan der ewigen Reichsordnung und der Erziehungsweisheit Gottes, nach dem er die Geschicke der Welt lenkt, der über dem Gang der Völker, über dem Lebensgang der einzelnen Menschen schwebt..... Das Meisterstück seiner Weisheit ist, wie er im dramatischen Rhythmus der Geschichte das Tun des Menschen, auch ihre Sünde und Bosheit verwendet, um seinen Rat auszuführen. So hat die ewige Weisheit auch den Verrat des Judas verwendet, aber sicher nicht gefordert. *Auch wenn Judas nicht gewesen wäre, der Herr würde doch gekreuzigt worden sein* und auf keinen Fall konnte das Werk der Erlösung, der Rettung des menschlichen Geschlechts an den Untergang auch nur eines *einzigen* Menschen, an den Verlust *einer* Seele gebunden sein. Auch bei unbefangener, geschichtlicher Betrachtung ergibt sich durchaus keine unbedingte Notwendigkeit für den Verrat des Judas: der hohe Rat hatte feile Werkzeuge genug, um den Herrn zu günstiger Stunde unter dem Schleier der Nacht zu erspähen und er benutzte nur die willkommene Gelegenheit, die ihm die Bereitschaft des treulosen Jüngers bot, teils um die Schuld von sich abzuwälzen und sein Gewissen zu beschwichtigen, teils um den Aufstand des Volkes zu vermeiden, das eben noch dem König von Zion Hosianna zugerufen. Die

Schrift aber wurde erfüllt. d. h. das in Gottes Wort niedergelegte Gesetz der göttlichen Welt- und Reichsordnung wurde wieder offenbar, nach welchem auch die Sünde und Bosheit wider Willen in der Hand des Höchsten, die alles wenden kann, mithelfen muss zum Bau seines Reiches, zu den Weltzwecken seiner ewigen Weisheit. Aber Judas ist damit nicht gerechtfertigt: denn wehe dem Menschen, spricht der Herr, durch welchen des Menschen Sohn verraten wird. Freilich, wer wird das grosse Problem lösen, das sich hier in der Tat und in dem Schicksal des Judas als in einem einzelnen, äusserst prägnanten Fall manifestirt, das Problem vom Verhältnis der göttlichen Vorsehung und Allwissenheit zur menschlichen Freiheit? Dieses Problem, das in seinen letzten Tiefen auf das Licht jenes Tages wartet, an welchem die Weisheit Gottes wird gerechtfertigt sein von ihren Kindern! Inzwischen beugen wir uns vor dem Gott, der im Dunkeln wohnt, dessen Gang aber lauter Licht ist und zu dem wir mit David beten: „Du behältst Recht in Deinen Worten und bleibst rein, wenn Du gerichtet wirst."

Es erübrigt uns noch

3. Judas nach dem Verrat

zu betrachten. Was wir da sehen, ist *fruchtlose Reue* und ein *Ende in Verzweiflung.*

Fruchtlose Reue. Mit einem Male gehen dem Verräter die Augen auf. Er erwacht aus seinem Fieberwahn. Nüchtern und klar sieht er, was er angerichtet. Es gilt Ernst, bittern Ernst mit dem Meister. Nun ist es eine bekannte Tatsache, sagt *Weitbrecht* (Leben Jesu) richtig, dass eine vollbrachte Tat immer wesentlich anders aussieht, als eine geplante. Er war sich von Anfang an klar, dass der Verrat seinem Meister das Leben kosten werde: aber als die Tat nun geschehen war und ihre Folgen nach einander in Wirklichkeit traten, da stand ihm Jesus plötzlich als ganz anderer vor der Seele. Nicht mehr, was er an ihm gehasst, sondern was ihn gleich von Anfang an so mächtig zu ihm gezogen, seine Freundlichkeit, Milde, Hoheit, Erbarmen, später seine himmlische Geduld gegen den unredlichen Kassenführer wie noch am letzten Abend gegen den entlarvten Verräter. — Das sah er jetzt, das brannte ihm auf der Seele. Er will sich, wenn er ihn nicht mehr retten kann, wenigstens des Blutgeldes entledigen, in der Meinung, wenn er den Lohn nicht mehr in der Tasche habe, so werde auch die Schuld nicht mehr auf seinem Gewissen liegen" oder meinte auch, fügen wir bei, das Geld in's Korban-Behältnis geworfen, könnte zu hl. Gebrauche verwandt, seine Blutschuld

verringern. Aber nichts da! Er wird abgewiesen kühl und kalt, stolz und vornehm nach dem schon damals geltenden Grundsatz: „Man liebt den Verrat, aber man hasst den Verräter." Was nun? Bei den Juden verachtet, verstossen, bei den Jüngern unmöglich, aus grässlichem Taumel erwacht! Unfähig sein Unrecht gut zu machen! Was nun! Dem Meister nacheilen mit dem Mut der Verzweiflung durch die Strassen Jerusalems, das Volk auf die Seite stossen, sich gewaltsam Bahn machen, bis er ihn gefunden, sei's bei Pilatus, sei's bei Herodes, sei's erst auf Golgatha, wenn er vorher nicht zu erreichen war, unter seinem Kreuze hinsinken, ihm abbitten, tausendfach abbitten, zerfliessen in Tränen, die Brust schlagen, das Haar zerraufen — das ist leichter geraten, gesagt als getan. Es ist müssig zu fragen, ob denn nicht auch *er* Gnade gefunden hätte und eingeschlossen sei in das Gebet Jesu: „Vater vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun" — dies Gebet setzt Busse mit Glauben voraus und zu *dem, zum Glauben kam er nicht mehr*. Das war sein Gericht: er konnte nicht mehr glauben an Gottes, Jesu Erbarmen. Seine Zeit war vorbei. „Wir können nicht", sagt *Wagner*-Groben mit Recht. „Busse tun, wann wir wollen, sondern sollen uns zu Gott bekehren, wann *er* will." Er hat seine Gnadenzeiten mit uns. Man denke an die Arbeiter im Weinberg, die Zeiten ihrer Berufung und an die törichten Jungfrauen im Gleichnis. Es kann auch ein *zu spät* geben. Ein reuiger Sünder kommt nicht zu spät, aber zur Reue kommt manch einer zu spät. Heute, so ihr meine Stimme höret, verstocket euere Herzen nicht, Ps. 95. 8. Hebr. 3. 7 f. Suchet den Herrn, weil er zu finden ist, rufet ihn an, weil er nahe ist, Jes. 55. 6. Unvergesslich bleibt mir in der Richtung der Ausdruck seines Gesichtes, ja seiner ganzen Haltung auf dem bekannten, namentlich in Wiedergabe und Auffassung der Figuren ausgezeichneten Bilde im Panorama der Kreuzigung zu Einsiedeln — das Ganze, beiläufig gesagt, für biblisch denkende evangelische und man sollte annehmen dürfen auch tiefere katholische Gemüther eine grossartige Kritik und Ironie des daselbst herrschenden Marien-Götzen-Dienstes. Er eilt fort mit wirrem Haar, flatterndem Gewand, den Strick in der Hand, den Blick entsetzt nach Golgatha gerichtet — zu dem Baume, an dessen Ästen sein armes Leben enden soll. War's eine Espe oder Trauerweide, die heute noch zittert ob der entsetzlichen Tat, die sie gesehen — das bleibt sich gleich. Wohin stürzte Judas? Ich meine damit nicht die Kluft, das Tal, in dessen Tiefen man seinen zerschmetterten Leichnam fand, vielmehr den Ort, wohin seine arme Seele gegangen. Im *Heliand* steht Judas unter dem Fluch der gebrochenen Treue, des ärgsten

Verbrechens, das der Dienstmann gegen seinen „Herzog" begehen kann. „Der treulose Mann, verzweifelt in Furcht, des Feindes Geister mahnen ihnen mächtig und fassen sein Herz, umzucken es mit ihren Schrecken und auf ihm liegt Gottes Zorn": dann „hängt sich der Würger in der Würgung Strang: so wählt er sich der Hölle Pein, das tiefe, finstere Todestal, der falsch an seinem Herrn getan". — *Abraham a Santa Clara* häuft auf den „Erzschelm", ganz ähnlich wie das Ober-Ammergauer Passionsspiel alle Vergehen des Diesseits und alle Qualen des Jenseits. *Klopstock* lässt durch einen trauernden Seraph „einen (des Judas) der goldenen Stühle, die den Zwölfen der Ewige gab, mit Wolken bedecken": verlassen von seinem Schutzgeiste Ithurel mordet sich Judas: so grauenhaft ist sein Anblick, dass selbst der Todesengel Abbadon staunend zurücktritt. *Dante* hat den kühnsten Ausdruck für des Judas Strafmass. Im untersten Höllenkreise, eng eingepresst, in das härteste, blaugefrorene Eis, gleichfern vom Strahl der Gnade wie von jedem Schimmer der Liebe, starrt der dreiköpfige Satan mit jedem seiner drei Rachen einen der Ursünder und Urverräter der Menschheit zermalmend: die Kaisermörder Brutus und Cassius, der Verräter des Heilandes Judas stellen den Gipfel der Verworfenheit in ihrem Tun, den Gipfel der Pein in ihrem Leiden dar: „die Seele, am heftigsten gepeinigt, ist Judas Ischarioth" (siehe *Höhne,* Judas Ischarioth. Beweis des Glaubens, XI. 1890). Ebenso in neuerer Zeit *Hengstenberg,* Evang. Kirchenzeitung 1863, der den Ausspruch tut: „Judas ist der einzige Mensch, von dem wir mit Sicherheit wissen, dass er ewig verdammt ist." Sie alle stützen sich auf die früher erwähnte Stelle Joh. 17. 12. den Sohn des Verderbens. Aber warum *so* hart? Wollen wir auch nicht so weit gehen wie die griechischen Kirchenväter und von der Allmacht der göttlichen Weisheit und Liebe erwarten, dass diese einst den Triumph feiert auch über die gesunkensten Geister, dass die tiefgefallenen Geister, selbst Satan, endlich doch als reuige Söhne heimkehren aus dem Elend der Verstockung und Gottentfremdung, dass die Weltgeschichte einst ende mit einer Harmonie zwischen Schöpfer und Geschöpfen - die bekannte Wiederbringung aller Dinge, die in der Schrift *nicht* begründet ist, so wollen wir eingedenk unserer eigenen Menschlichkeit, Schwachheit und Hinfälligkeit das Erbarmen walten lassen und *Luther* preisen, der es nicht über's Herz brachte Joh 17. 12 zu übersetzen: „Sohn des Verderbs" wie es ja wirklich textgemäss heisst, sondern nur „Kind des Verderbens". Und doch war Luther kein sentimentaler Schwächling, er, der lieber einen toten Sohn als einen ungeratenen wollte.

Halten wir uns an das, was Petrus sagt, Act. 1, 16—25: „ihr Brüder, es musste erfüllet werden dieses Wort der Schrift, das der heilige Geist durch den Mund Davids vorausgesagt über Judas, welcher zum Wegweiser ward denen, die Jesum gefangen nahmen. Denn er war uns beigezählt und hatte das Loos dieses Dienstes empfangen. Dieser nun gewann einen Acker aus dem Lohn der Ungerechtigkeit und da er hinabgestürzt, barst er mitten entzwei und alle seinen Eingeweide wurden ausgeschüttet. Und es ward kund allen, die zu Jerusalem wohnen, so dass jener Acker genannt wurde Akeldama, das ist Blutacker.“ Denn es ist geschrieben im Buch der Psalmen: „seine Behausung soll öde werden und niemand sei, der darin wohne. Und sein Amt empfange ein anderer“. Keine Beschönigung, aber tiefe, ernste Wehmut. Er entschuldigt nicht, er klagt nicht an. Die Tatsachen spricht er aus mit zitterndem Herzen und zagendem Munde. So hoch erhoben, so tief gefallen. Ja, so tief, dass er das Grauen ist aller Geschlechter, dass kein Kind seinen Namen trägt. Auch von ihm gilt: „Des Königs Namen meldet kein Lied, kein Heldenbuch; versunken und vergessen, das ist des — Judas Fluch.

Damit schliesst sich die grösste Tragödie, die je auf Erden gespielt. Darum die grösste, weil sie um das Grösste, Christus, sich bewegt hat. Wir bilden uns von ferne nicht ein, zu ihrer Lösung Wesentliches beigetragen zu haben. Aber darüber nachgedacht haben wir an Hand der Schrift und der besten Geschichtsschreiber. Noch wäre es von Interesse zu sehen, wie die christliche Kunst und Predigt sich dazu stellte im Laufe der Jahrhunderte. Aber das erforderte eine eigene Arbeit. Wer sich darüber instruiren will, lese die trefflichen diesbezüglichen Artikel in Nr. 33 ff. 1896 in der protestantischen Kirchenzeitung, gezeichnet G. Freitag. Wir wollen Gott bitten, dass er *uns treu erhalte* und jeder allezeit mit dem Dichter sagen könne:

„Ich bin *dein;* sprich du darauf dein Amen!
Treuster Jesu, du bist mein.
Drücke deinen süssen Jesusnamen
Brennend in mein Herz hinein!
Mit dir alles tun und alles lassen,
In dir leben und in dir erblassen,
Das sei bis zur letzten Stund'
Unser Wandel, unser Bund!“

Die Genesis der Religionsphilosophie A. E. Biedermanns,
untersucht nach Seiten ihres psychologischen Ausbaus.

Von Oskar Pfister, Pfarrer in Wald (Kt. Zürich).

b. Wilhelm Vatke.

Biedermanns „Erinnerungen" berichten aus dem Anfang der Berliner Studien: „Bei Vatke fand ich, ganz was ich suchte, und zwar je länger, desto mehr, sowohl in der alt- und neutestamentlichen Kritik, als in der Religionsphilosophie .... Das Ideal eines philosophischen Vortrags wurde für mich ein Publikum von Vatke „über die Sünde". Da wurde man auch streng systematisch in den innersten Kern der schwersten Probleme eingeführt und zur denkenden Lösung derselben angeleitet. Den ganzen Gewinn davon erhielt ich vollends, als ich Vatke persönlich näher treten durfte und er im vertrauten Umgang mich Schritt für Schritt an seiner Ausarbeitung jener Vorlesung zu seinem tiefen aber schweren Buch über „die menschliche Freiheit" teilnehmen liess."[1]) Schon daraus dürfen wir schliessen, dass von Vatke, zu dessen Füssen Biedermann gerade in der entscheidenden Periode seines Lebens sass, weitestgehende Einflüsse auf seinen Schüler ausgeübt wurden. Die intellektuelle Beanlagung der Beiden, vor allem auch die Verwandtschaft der Charaktere liess gar nichts anderes erwarten, als dass Biedermann im allgemeinen den Fussspuren seines Lehrers folgen werde.

Vatkes religionsphilosophisches Hauptwerk „Die menschliche Freiheit in ihrem Verhältnis zur Sünde und zur göttlichen Gnade"[2]) diente ihrer Absicht nach nicht nur der Lösung aktueller Probleme der Philosophie, sondern es sollte zugleich eine Probe sein, ob und wie weit eine spekulative Theologie im Sinne des Autors als einigende und versöhnende Macht an den Gegensätzen der Zeit sich bewähren könne.[3]) Unter diesen Gegensätzen ist zu verstehen einerseits die Orthodoxie, anderseits die Hegel'sche Linke mit ihren Anschauungen. Ganz dasselbe kann von Biedermanns „Freier

[1]) Vorträge u. Aufs. 391. [2]) Berlin 1841. [3]) Menschliche Freiheit S. 6.

Theologie" gesagt werden. Wenn *Alexander Schweizer* diese Arbeit „den ersten energischen Versuch, die Hegel'sche Linke zu ruhiger Besinnung zu bringen", nennt,[1]) so hat er insofern vollständig recht, als Biedermann sich zum ersten Male energisch und offen gegen diese Adresse wendet. Nur darf nicht übersehen werden, einmal dass bereits Vatke sehr entschieden in diesem Sinne gewirkt hatte, und sodann dass Biedermann nicht weniger als sein Lehrer auch gegen die Anmassungen der theologischen Rechten seine schneidenden Waffen kehrte.

Dieser Übereinstimmung des Planes entspricht an sehr vielen Punkten eine solche der Ausführung. – Vergleichen wir zunächst das Verhältnis von Religion und Philosophie, wie es in den beiden fraglichen Werken gekennzeichnet wird. Vatke spricht sich darüber folgendermassen aus: Man darf von der Religionsphilosophie nicht verlangen und erwarten, dass sie die *Religion in ihrer Eigentümlichkeit und relativen Selbständigkeit*[2]) aufhebe und blos als unvollkommenen Ausdruck des philosophischen Bewusstseins und philosophischer Bestimmungen ansehe.[3]) Die Religion hat ihrem Wesen nach einen *praktischen* Charakter.[4]) Die unbefangene Wissenschaft will keineswegs die Religion ganz oder teilweise vernichten und sich selbst an ihre Stelle setzen, vielmehr „darf die Religionsphilosophie ebenso wenig aufhören Philosophie zu sein, als ihr Objekt aufhören darf Religion zu sein, ein Verhältnis, das bei der verwandten Kunstphilosophie allgemein anerkannt wird."[5]) Nur das will die vorurteilslose Wissenschaft aufrecht halten, dass *Religion und Philosophie zwei verschiedene Sphären sind.*[6]) (Nichts weiter als Ausführung dieser Grundgedanken ist es, wenn die „Religionsphilosophie" bemerkt, die Philosophie bewege sich in blossen Abstraktionen, sowie sie vom empirisch gegebenen Inhalte absehe, und würde damit insbesondere die *praktische* Seite der Religion verkennen, während doch diese letztere gerade das *Hauptsächliche* in der Religion und alles theoretische Beiwerk nur ihr dienstbar und als Mittel zum Zwecke untergeordnet sei.[7])

Die Scheidung von Religion und Philosophie darf aber nicht übertrieben werden. Vollständig von einander unabhängig können die beiden Geistesgebiete auf keinen Fall gefasst werden. Auch

---

[1]) Kirchenblatt f. d. ref. Schweiz 1845 S. 56, *Georg Finsler*, Geschichte der theol. kirchl. Entw. i. d. deutsch-ref. Schweiz. [2] 23. [2]) So auch M. Fr. S. 28. [3]) M. Fr. 8. [4]) M. Fr. 85, 107. [5]) M. Fr. 8, vergl. Vatkes Relig. 7. [6]) M. Fr. 25. [7]) Relig. 6. Da die erst 1888 herausgegebenen Vorlesungen über Relig. seit 1839 oder 1840, wo Biedermann bei Vatke hörte, manigfache Veränderungen erfuhren, dürfen wir sie erst in zweiter Linie und nur mit Vorsicht benützen. Doch wäre es sehr übertrieben, diese höchst wichtige Quelle ganz zu ignoriren.

die Religion enthält ja ein theoretisches Moment, „im religiösen Selbstbewusstsein durchdringt sich die theoretische und praktische Seite der Intelligenz auf das Innigste",[1]) und wenn nun das philosophische und das der Religion zugehörige *θεωρητικόν* einfach neben einander Platz fänden, so wäre es um die Einheit des Selbstbewusstseins geschehen.[2]) Daher hält Vatke es auch für ausgemacht, dass die Aussagen des *unmittelbaren* Bewusstseins, auf denen *Friedrich Heinrich Jakobi* gefusst hatte, wobei er den bedenklichen „salto mortale" aus dem Erkennen in's Glauben resp. in den Glauben machen musste, nicht als für sich seiendes festes Faktum den andern psychischen Funktionen gegenüberstehen.

Nach diesen Weisungen läge es nun nahe anzunehmen, die Religion müsse sich von der Philosophie ihrem theoretischen Momente nach Korrekturen gefallen lassen; es ist schwer ersichtlich, wie Vatke dieser Konsequenz entrinnen könnte. Anstatt jedoch diesen Gedanken heteronomer Beeinflussung auszusprechen, betont die „Menschliche Freiheit" durchweg *den autonomen Charakter der Fortbildung des theoretischen Religionsmomentes.* Von anfang an war gesagt worden, die Momente der religiös-moralischen Sphäre „erwachsen aus demselben dialektischen Vermittlungsprozesse, der in allem physischen und geistigen Leben die hüpfenden Pulse und die ewige Jugend der Energie erhält".[3]) Ebenso war ausdrücklich ausgesprochen, das innere Prinzip der Bewegung der Religion sei der Gedanke, die Intelligenz.[4]) Die Religion als wesentlich vernünftige kann sich somit der dialektischen und damit allmäligen Gestaltung ihrer Momente nicht entziehen.[5]) Es war nur ein stärkerer Ausdruck, wenn Vatke erklärte, die Religion selbst sei es, die als vernünftige, durch das in ihr mitgesetzte Denken ihre Erscheinungsform dialektisch umgestalte."[6])

Damit ist aber das Verhältnis von Philosophie und Religion noch nicht aufgeklärt. Über die Tätigkeit der Religion nach der theoretischen Seite hin vernehmen wir im weitern, dass diese intellektuell charakterisirten Elemente sich *allmälig* vom Stamme der Religion als einer Einheit von theoretischen und praktischen Momenten ablösen und zu einer selbständigen, spekulativen Laufbahn emanzipiren können. Im einzelnen soll es oft schwer zu bestimmen sein, „ob und wie weit gewisse Erörterungen *noch der Religion angehören* oder sich auf einer *Uebergangsstufe* bewegen."[7]) Wenn nun die Philosophie ganz aus der Religion hervorginge, etwa so wie Hegel es meinen mochte, wenn er äusserte:

---

[1]) M. Fr. 45, 52. [2]) M. Fr. 3, 28. [3]) M. Fr. 4. [4]) M. Fr. 124, 22, 25, ähnlich Religionsphil. 139. [5]) M. Fr. 124. [6]) M. Fr. 26. [7]) M. Fr. 22.

Die Religion kann wohl ohne Philosophie, aber die Philosophie nicht ohne Religion seyn,[1]) dann wäre unsere Frage, so weit sie ein religionspsychologisches Problem einschliesst, rasch entschieden: Die Religion brauchte sich um ihre emanzipirte Tochter, die Philosophie, nicht weiter zu kümmern. So steht es aber nicht. Vatke gibt zu, dass die Spekulation in manchen Punkten *antireligiös* sein kann, ja muss. „Als man in der alten Kirche die ersten Versuche machte, die Ansicht, dass Gott einen Körper habe, zu vernichten, mussten die Gläubigen, welche daran gewöhnt waren, die Religion selbst für gefährdet halten: die Möglichkeit der Anschauung Gottes, des Gebets, des ganzen lebendigen Umgangs mit Gott schien aufgehoben: jene Antithese, die wesentlich ein Produkt des reinen Gedankens oder der Spekulation ist, trat daher in dieser Hinsicht antireligiös auf, und so hat es sich in vielen ähnlichen Fällen wiederholt."[2]) Dennoch ist niemals das ewige Wesen, sondern immer nur die variable Einkleidungsform der Religion solchen Angriffen zum Opfer gefallen, und darum ist es ein feiger Glaube, der vor der Theorie Furcht zeigte. „Nur in sich morsche Institute können durch Theorien, die dann aber mit dem praktischen Bewusstsein Hand in Hand gehen, umgestürzt werden."[3])

Wenn wir nun fragen, wo denn der Grund des definitiven Zusammenschlusses, der nach aller Entzweiung von Spekulation und Religion immer wieder resultirt, zu suchen sei, so wird uns die Antwort: Er liegt in der *Indentität der Substanz*. Weil die Religion nicht minder als die stolze Vernunft ein Kind der Intelligenz, kann sie nicht im ewigen Widerspruch gegen die legitimen Erzeugnisse wahren Denkens verstrickt sein. Nach einer präziseren Entwicklung dieser Anschauung suchen wir vergeblich, so dass diese sehr stark den Charakter einer Konstruktion a priori erhält, obschon sie durch den Hinweis auf die Geschichte nachträglich einigermassen erhärtet wird.[4])

Da die Religion in so unbestimmter Weise gegen die Philosophie abgegrenzt wurde (eigentlich dürfte man von einer Abgrenzung gar nicht reden), ist auch die Hoffnung auf eine scharfe Fixirung ihrer psychologischen Beschaffenheit gering geworden. Bereits wissen wir, dass sowol ein theoretisches als ein praktisches Moment unerlässlich ist. Besonders wichtig ist auch, dass die beiden nicht im Verhältnis eines blossen Nach- und Nebeneinander stehen, sondern eines *Ineinanders beider Seiten*.[5]) „Wie die Liebe als Betätigung des Willens schon die Erkenntnis invol-

---

[1]) Enc.[3] XX. [2]) M. Fr. 26. [3]) M. Fr. 27 f. [4]) M. Fr. 26 f. [5]) M. Fr. 52.

virt, so umgekehrt die wahre und tiefe sittliche und religiöse Erkenntnis. hier zunächst die praktische, auch die Liebe." [1]) Wir wissen ferner, dass Vatke den Accent auf das praktische Moment legt. *Das Allerbedeutsamste aber ist, dass der eigentliche Kern der Religion in den innern Kultus verlegt wird, in die „lebendige und praktische Vermittlung des Selbstbewusstseins mit dem Göttlichen, wobei Gefühl, Vorstellung, Gedanke nur sich ablösende und durchdringende Formen für den unendlichen Inhalt bilden".*[2]) Die Religion als solche ist Sache des Lebens, der inneren Erfahrung, der Zucht und Verklärung des ganzen Menschen[3]), in ihr tritt der Mensch in ein inneres Verhältnis zu Gott[4]) — also konstatiren wir, dass dem Kultus die zentrale Stellung im religiösen Phänomen eingeräumt wird.

Von besonderer Wichtigkeit für uns ist auch die Bedeutung, die Vatke der *Vorstellung* im religiösen Akte zubemisst. Während das begriffliche Denken Gott und Mensch als abstrakte und unselbständige Momente einer konkreten Identität fasst, treten sie in der Vorstellung unter die Kategorie der Relation und damit auseinander, denn nur zwischen getrennten Grössen kann überhaupt ein Verhältnis stattfinden. Demnach enthielte die Vorstellung einen Mangel, den die Spekulation eliminirt hat. Da nun die Fortbildung des gegenständlichen Momentes der Religion dieser selbst nicht nur keinen Eintrag tun soll, sondern sogar durch immenente Notwendigkeit, durch den Intelligenzcharakter ihrer Substanz, postulirt ist, scheint der Standpunkt des spekulativen Denkens für den gebildeten Religiosen der einzig mögliche und natürliche. Diese Folgerung gibt Vatke selbst beinahe zu, wenn er erklärt: „Die Religion kann sich ... keineswegs gänzlich der dialektischen .... Gestaltung ihrer Momente entziehen, *sie denkt Gott selbst bald abstrakter, bald konkreter,*"[5]) aber sofort fährt er fort: „der charakteristische Unterschied (des gegenständlichen Bewusstseins in der Religion) von der Spekulation liegt jedoch darin, dass die Seiten mehr neben und nach einander, weniger in einander aufgefasst werden, eine Weise des Denkens, wodurch sich ja überhaupt die innere Anschauung von dem reinen, spekulativen Denken unterscheidet."[6]) Dafür aber hat das fromme Bewusstsein den göttlichen und menschlichen Willen auf praktische Weise in wahrer Identität.[7]) *Damit wird die Religion also dennoch mit der Vorstellung unlöslich verbunden,* wird also dazu verurteilt, ihren Gegenstand inadäquat zu fassen.

---

[1]) M. Fr. 51. [2]) M. Fr. 21. [3]) Ib. [4]) Ib. 107. [5]) M. Fr. 124. [6]) M. Fr. 124. [7]) M. Fr. 125.

Mit diesen wenigen Worten haben wir die Religionspsychologie Vatkes in den Umrissen skizzirt, soweit sie für uns in Betracht kommt und die „Menschliche Freiheit" darüber Aufschluss gibt. Das Werk diente nicht spezifisch religionstheoretischen Interessen; um so mehr müssen wir davon befriedigt sein, dass wir ein wenigstens einigermassen klares Bild erhalten konnten, obschon manche Punkte einer ausführlicheren Erörterung riefen. Unsere Aufgabe ist nunmehr, Biedermanns Entwicklungen mit den obigen zu vergleichen, um den inneren Kausalzusammenhang beider Theorien näher zu kommen.

Die *Absicht* Vatkes, der Religion eine gesicherte Stellung zuzuweisen, deckt sich vollkommen mit derjenigen Biedermanns. Auch das äusserst nahe liegende Mittel, diesem Zwecke zu genügen, ist beiden gemeinsam: Die Internirung des frommen Bewusstseins in eine eigene Sphäre seelischer Tätigkeit, und zwar die praktische. Naturgemäss musste sich dem einen wie dem andern die Unmöglichkeit herausstellen, Philosophie und Religion hermetisch gegen einander abzuschliessen. Theoretische Momente diffundirten von der Philosopie zur Religion hinüber und vice versa strömten aus der Religion Wissenselemente in das Gefäss der Profanwissenschaft und störten sie. Doch war die Störung in ersterem, dem wichtigeren Falle keine Zerstörung, denn alsbald trat eine neue Verbindung der Elemente ein, und siehe da — nur die äussere Existenzweise, nicht aber das innere Wesen der Religion war verändert. Das war im Grunde auch Vatkes Anschauung, die er an einzelnen Orten nicht verhehlen kann. Nur rekurrirte er sofort wieder einfach auf die sich selbst treu bleibende Triebkraft der gemeinschaftlichen substanziellen Basis von Philosophie und Religion, während Biedermann weit entschiedener die beiden phänomenal auseinanderhielt und von einer *äusseren* Beeinflussung redete.

Noch grösser wird die Ähnlichkeit, wenn wir den *Motiven und Ausgangspunkten* dieser Betrachtungsweise nachgehen. Negativ kommt hier zu allermeist in Betracht jene herzlose Kritik der Hegel'schen Radikalen, von der wir oben redeten. Die Art, in welcher der lebendige Organismus der Religion durchwühlt wurde, so dass ungesehen das Leben unter der Hand des Vivisektors entwich, musste einem energischen Proteste rufen. Und da es immer zunächst die äussere theoretische Gestaltung und Ausprägung der Religion war, die der Kritik die Waffen in die Hand gab, während der Kultus nur so nebenbei hinweggewischt wurde, lag die Aufforderung vor, gerade hier energisch einzusetzen, und der Kritik die Kritik entgegenzustellen. Was die „Wissenschaft"

negirte, war Vatke und Biedermann ja nur ein Gewand, das sie als sekundär betrachteten, die intakt gebliebene unio mystica des Kultus aber gerade der Kern der Religion. Wir schilderten oben, wie Biedermann einfach die vervollkommnete Kultustheorie Hegels zur Religionstheorie erhob. **Hier sehen wir nun, dass gerade da, wo Biedermann wesentlich von Hegel abwich, sein Lehrer ihm vorbildlich vorangegangen war.**

Im einzelnen sind die Berührungen beider Theorien ziemlich zahlreich. Dass der religiösen Tätigkeit die Vernunft zu Grunde liege (Vatke nennt sie meist „Intelligenz"), dieser Hegelsche Grundsatz ist durch Vatke auf Biedermann vererbt worden.[1]) Dass die Angaben des religiösen Selbstbewusstseins nicht ausser allem Kontakt mit den übrigen Leistungen des Menschengeistes stehen, konnte Biedermann ebenso leicht herübernehmen und gegen die ins Feld führen, die ein eigenes religiöses Organ aufstellen wollten.[2]) Dass das theoretische und praktische Moment in der Religion zur *Einheit* zusammengeschlossen sein müssen, war auch Biedermann ein Satz von sehr grosser Wichtigkeit.[3]) Dass die Religion mit *jeder* theoretischen Geistesstufe verträglich sei, aber dennoch vorzugsweise zur Form der Vorstellung hinneige, ist ebenso gerne vom Schüler akzeptirt worden. Aus alledem folgt: **Nicht nur die Inauguration des praktischen Momentes im Religionsprozess, sondern auch die harmonische Verbindung desselben mit dem Hegelismus, wie sie uns bei Biedermann begegnet, ist von Vatke sehr stark beeinflusst.**

Und doch hat Biedermann seine Selbständigkeit auch gegen Vatke zu wahren vermocht. Was dieser in beiläufigen Bemerkungen der „Menschlichen Freiheit" darbot, hat er zur einheitlichen Theorie spekulativ durchgeführt, wobei er die Unklarheiten, ja Widersprüche der Gedankengänge seines Lehrers aufzuheben versuchte. Gerade der Begriff der Religion ist erst von Biedermann scharf abgegrenzt und konsequent ausgebaut worden. Vatke scheint hier ein gewisses Schwanken zu verraten, das bei einer ausführlichen Behandlung der religionspsychologischen Probleme kaum hätte beharren können. Schon oben bedauerten wir die vage Abgrenzuug der Religion und Philosophie, und konnten dies nicht in Einklang bringen mit der Behauptung, dass die beiden zwei verschiedene Sphären des menschlichen Geisteslebens seien. Biedermann hat die Grenzfrage definitiv und klar geregelt: In dem Augenblicke, wo das gegenständliche Bewusstsein ins unmittelbare Selbst-

---

[1]) M. Fr. 22, 25, 28, Religionsphil. 139. [2]) Vergl. bes. die spätere Polemik der Dk. gegen *Dan. Schenkel* (²I 205—208). [3]) Vergl. M. Fr. 52 f. mit Fr. Th. 40 f.

bewusstsein reflektirt wird, entsteht Religion. Vatke konnte noch sagen: Die Religion selbst ist es, welche durch das in ihr mitgesetzte Denken ihre Erscheinungsform umgestaltet und sich damit partiell umgestaltet[1]), womit der Religion, wenn wir Vatke bei diesem Ausdruck behaften, selber dialektische Gelüste oder Triebe innewohnten. Biedermann könnte niemals so reden. Im Gegenteil betont er ausdrücklich, dass die Religion in ihrer jeweiligen Form sich selbst genüge, und nur ein äusserer Anstoss Wandel schaffen könne.[2]) — Ebenso wäre es Biedermann unmöglich, mit Vatke zu sagen: Das theoretische Moment der Religion kann selbständiger auftreten, so dass oft schwer zu entscheiden ist, ob es *noch der Religion angehört* oder schon einem Übergangsstadium zur Spekulation.[3]) Oder: „Das religiöse Bewusstsein kann sich allerdings die spekulative Auffassung der Natur nicht aneignen, da diese nur im Zusammenhange der Spekulation überhaupt Haltung und Bildung hat; dafür muss es sich aber auch bescheiden, viele Beziehungen im Verhältnisse der Natur zum Geiste nicht begreifen zu wollen.“[4]) Ferner: Der charakteristische Unterschied der Religion von der Spekulation soll, wie wir bereits fanden, darin liegen, dass die erstere an die Vorstellung gebunden sein soll.“[5]) Auch hier diese Unentschiedenheit der Differenzirung, die schon *Julius Müller* und in späterer Zeit *Holtzmann* rügte.[6]) *Man kann nicht umhin, Biedermanns konsequentere Ausprägung rühmend ans Licht zu setzen.*

Die Vorlesungen über Religionsphilosophie führen diese Gedanken weiter. Auch hier das Bestreben, die Integrität sowol der Religion, als der Philosophie festzuhalten,[7]) ohne die beiden jedoch völlig von einander zu isoliren.[8]) sondern vielmehr mit dankbarer Anerkennung der gegenseitigen positiven und negativen Bereicherungen,[9]) doch die präzise Fassung bleibt noch immer recht verborgen. Für unseren Zweck können wir um so weniger Gebrauch von den Vorlesungen machen, als sie im Laufe der Jahrzehnte manche Veränderungen erfuhren, die sich unserer

---

[1]) M. Fr. 26. [2]) Fr. Th. 61. Biedermann geht hier dem Ausdrucke nach noch weit über *Schleiermacher* hinaus, vergl. „Reden“ S. 120: „Sie (die Religion) half mir, als ich anfing, den väterlichen Glauben zu sichten und das Herz (2. Aufl.: Gedanken und Gefühle) zu reinigen von dem Schutte der Vorwelt.“ Die Meinung Biedermanns dagegen bei *Feuerbach,* Wesen des Chr. S. IV. [3]) M. Fr. 22. [4]) M. Fr. 384. [5]) M. Fr. 123 f. [6]) *H. Holtzmann,* Die Entwicklung des Religionsbegriffs in der Schule Hegels, Hilpenfelds Zschr. f. wiss. Th. 1878. S. 208 ff., 353 ff. [7]) Vatke, Religionsphil. 7. [8]) Vatke, Religionsphil. 9. [9]) Vatke, Religionsphil. 10.

Kontrolle entziehen.[1]) Spuren direkter Abhängigkeit über die aus der „Menschlichen Freiheit" konstatirten hinaus konnten wir nicht entdecken.

All diese Darlegungen dürften zur Genüge beweisen, dass Biedermann in seiner Religionspsychologie mit Sicherheit als ein *echter Schüler Vatkes* bezeichnet werden darf. Der Unterschied zwischen beiden ist nur in dem natürlichen Fortschreiten entwicklungsfähiger Ideen begründet zu sehen. Höchstens könnte man noch sagen: Vatke betrachtet die Religionsphilosophie wie Hegel vorwiegend aus der Vogelperspektive der Idee, Biedermann dagegen schaut von der Erde aus in den Himmel, doch dies gehört schon in die folgende erkenntnis-theoretische Abhandlung. Zu verwundern ist es nicht, dass Vatke an der ihm gewidmeten „Freien Theologie" wenig auszusetzen hatte, war es doch nur sein eigener Geist, der in einem andern Gefässe sich auswirkte. „Was die Sache anbetrifft, so schreibt er an Biedermann, so bin ich mit Ihnen grossenteils einverstanden und insofern ein schlechter Rezensent. Das über die Philosophie Gesagte ist, wie ich urteile, sehr gut; das über die Religion Exponirte gut, aber mit Ausstellungen."[2]) Mit Recht aber erklärt auch der nämliche Brief: „Ich freue mich der eigentümlichen Weise, wie Sie Ihr Ziel zu erreichen streben."[3]) Das Ziel allerdings war von Vatke und den Zeitverhältnissen gegeben, Biedermanns Verdienst aber besteht in der gründlichen und selbständigen *Verarbeitung* des überkommenen Materials, ob auch die *Resultate* wenig neues brachten, das nicht schon früher an's Tageslicht getreten war.[4])

---

[1]) Vatke, Religionsphil. VIII. [2]) Beneke 418. Worin diese Ausstellungen bestanden haben mögen, wird namentl. die religions-metaphysische Erörterung aufweisen. [3]) Ib. [4]) Wie weit Biedermann selbst sich seines Unabhängigkeitsgefühles gegen Vatke bewusst war, verrät der Brief vom April 1843, mit dem er diesem die Widmung seiner Fr. Th. anbot: „Sie werden darin sowohl in Beziehung auf die Vertretung der Rechte und des Wesens der Wissenschaft, als auf die Würdigung der Religion Ihren Schüler im Geiste wiederfinden." (Beneke 413.) Ebenso das Begleitschreiben zu dem erschienenen Werke: „Ich hoffe zwar, Sie werden dasselbe Fundament des spekulativen Gedankens darin wieder finden, das ich seiner Zeit in Ihrer Zucht und Schule des Denkens gelegt habe. In der Ausführung dagegen habe ich mich vielleicht in Ihren Augen zu viel im Gedankenkreis und der Ausdrucksweise Feuerbachs gehalten." (Beneke 414.) Das Ergebnis unserer Untersuchung wird daher von Biedermann selbst anerkannt, wie anderseits wir seine Selbstbeurteilung als vollständig zutreffend qualifiziren können.

c. Die übrigen Vertreter des Hegelismus.

α. David Fr. Strauss und Ludwig Feuerbach.

Neben Vatke war es das rüstige Korps der Junghegelianer, das mit jugendfrischer Begeisterung, teilweise aber auch mit zunehmend fanatischem Radikalismus vor Biedermanns Augen die grossen Gedanken Hegels in die Religionswissenschaft hineinzutragen beflissen war. Im Vordertreffen stunden *David Strauss* und *Ludwig Feuerbach,* ersterer an der Spitze des neutestamentlichen, letzterer an der des religionswissenschaftlichen Feldzuges stehend.

Biedermann erzählt, wie grossen Eindruck das unlängst (1835) erschienene „Leben Jesu" von ***Strauss*** schon zur Zeit seines Studiums in Basel auf ihn machte; wir ersehen daraus, dass nicht allein die Exegese des Neuen Testaments, sondern damit zugleich „die Eröffnung wenigstens der Perspektive auf eine denkende, tiefere Fassung des rein geistigen Kerns der Religion" ihm tiefen Eindruck machte.[1]) In Berlin widmete Biedermann der Strauss'schen Glaubenslehre viel Interesse. Den zweiten Band dieses Werkes las er „Bogen um Bogen in Einer Nacht ganz durch."[2]) Für die Religionspsychologie kommt jedoch einzig der erste Band in Betracht, so wenig daselbst eine durchgebildete Theorie vorliegt.

Als Ergebnis einer geschichtlichen Analyse des Religionsbegriffs und der Stellung von Philosophie und Religion zu einander findet Strauss als die der Gegenwart von der historischen Entwicklung gestellte Preisaufgabe: Wie verträgt sich „die Anerkenntnis der Religion als eines eigentümlichen Gebietes geistiger Tätigkeit (das richtige Moment der Schleiermacher'schen Theologie) — mit dem Wahren des früheren Standpunktes (der Aufklärung): der Unterordnung derselben unter das philosophische Wissen als höchste Instanz?"[3]) Hegel war nicht in der Lage, ein befriedigendes Verhältnis zwischen den beiden Postulaten herzustellen, denn es geht nicht an, die Idee in die verendlichende Form der Vorstellung einzuschliessen, und dennoch dem Reinigungsfeuer der die Vorstellung überwindenden Philosophie vorzuenthalten.[4]) Im Anschluss an *Hegels* Berichtigung durch *Feuerbach* entwickelt daher *Strauss* einige Gedanken, welche die Lösung der aktuellen Aufgabe

---

[1]) Erg. 387. [2]) Erg. 399. [3]) Strauss, Die christl. Glaubenslehre, I 10. [4]) Glsl. I 12 ff.

näher bringen sollen[1]): Das Gemüt ist der Boden, dem die Religion unmittelbar entspriesst[2]) (nach Hegel war es die Vernunft). Damit wird auch zugestanden werden müssen, dass dieser Boden unter anderem auch mit den sinnlichen, endlichen, rein subjektiven Wünschen und Bedürfnissen geschwängert sei,[3]) doch soll nicht geleugnet werden, dass auch die Vernunft, die objektive Tätigkeit der Intelligenz, ihren Samen in diesen Boden streue und mithin die aus demselben aufkeimende Religion an beiden Seiten Anteil habe.[4]) *Feuerbach* übertreibt in *Strauss'* Augen die Bedeutung der alogischen Seite des menschlichen Wesens für die Erzeugung des religiösen Bewusstseins und wird zu unwürdigen, niedrigen Auslegungen religiöser, namentlich evangelischer Erzählungen geführt, von denen Strauss nicht befriedigt werden kann.[5]) So entscheidet sich dieser denn für eine Mittelstellung zwischen *Hegel* und *Feuerbach,* indem er zwar den Inhalt der an die Form der Vorstellung gebundenen Religion für unvollkommen erklärt (gegen *Hegel*), andererseits aber den Trieb der menschlichen Natur nach Selbsterkenntnis, die Vernunft, auch die Form der Vorstellung beherrschen und zu immer grösserer Annäherung an die Wahrheit gelangen lässt.[6]) Die Wahrheit selbst aber (in reiner Gestalt) kann nur die Philosophie zu eigen haben, ist sie aber in ihren Besitz gelangt, so leisten die geläuterten philosophischen Begriffe im menschlichen Leben ganz dasselbe, was vorher die religiösen Vorstellungen.[7]) „Religion und Philosophie tun demselben höchsten Bedürfnis des Geistes genug: mit sich selbst in's Reine zu kommen, des Einklangs seiner endlichen Erscheinung mit seinem absoluten Wesen inne zu werden; nur dass die Religion sich zu diesem Behufe mit Gefühlen und Vorstellungen begnügt, zu deren Erregung und Ausdruck sie eines besondern Kreises von Darstellungen und Übungen bedarf; wogegen die Philo-

---

[1]) Wie wenig Strauss in Hegels Geist eingedrungen ist, verrät die Bemerkung, es könne keinen wesentlichen Unterschied begründen, dass Hegel die Form des religiösen Standpunktes durch die Vorstellung überhaupt, Feuerbach näher durch die Phantasie bestimmt werden lasse. Erst dass letzterer der Phantasie als sollicitirende Kraft das Gemüt beigeselle, begründe eine tiefgehende Differenz, indem Hegel als solche den Vernunftinstinkt, der sich selbst erfassen möchte, annehme. Nein, nicht die psychologische Vermittlung, sondern die metaphysische Divergenz ist das Entscheidende! Hegels Vorstellung enthält daher die volle Wahrheit (Religionsphil. I 80), Feuerbachs Phantasie aber ist Illusion, und es sind beide gänzlich von einander verschieden. Es ist bedauerlich, dass Strauss sich so sehr durch blosse Worte zur Beurteilung religionsphilosophischer Standpunkte bestimmen liess. [2]) Glsl. I 19. [3]) Ib. [4]) Ib. [5]) Glsl. I 21. [6]) Glsl. I 22. [7]) Ib.

sophie diesen letzten Schleier zerreisst, und zur Anschauung der Sache selbst, zum Begriffe vordringt."[1])

Mit einem Teil dieser Reflexion ist Biedermann sehr einverstanden. Die Kritik der Hegel'schen Religionslehre, wie sie sich bei konsequenter Anwendung der Prinzipien des Systems ergab, trifft vollkommen zu — Biedermann anerkennt noch in späteren Jahren, dass die Fixirung des Wesens der Religion im Bezirk der Vorstellung einseitig, oder vielmehr genauer, da Wahres und Falsches dabei durcheinander geht, zweideutig sei.[2]) Die Betonung der Gemütsseite in der Religion musste nach allem Vorhergehenden gleichfalls sympathisch berühren. Einnehmend war auch die massvolle Kritik der geistreich-törichten Insinuationen Feuerbachs gegen die biblische Geschichte und die verständige Anerkennung der Möglichkeit einer religiösen Wirksamkeit einzelner philosophischer Doktrinen.

Allein die letztere Bemerkung hatte Biedermann bei *Hegel, Schelling,* bei den *Theosophen* und *Mystikern* aller Zeiten u. s. f. bereits so deutlich illustrirt gefunden, dass die Anerkennung dieser Tatsache zureichend historisch begründet wäre. Die übrigen Aussagen aber konnte Biedermann von *Vatke* weit unmittelbarer und eingehender begründet übernehmen, sie waren also wahrscheinlich nur von deuteronomischer Bedeutung. Jedenfalls aber kann sehr wohl die Autorität der Strauss'schen Aussagen das Gewicht der Lehren Vatkes unterstützt haben; auch ist anzunehmen, dass dieser selbst seine Schüler auf eine exakte Würdigung der in Frage stehenden Excurse hinwies. *Aber auch in diesem Falle kann Strauss keine grosse direkte Bedeutung für Biedermanns positiven religionspsychologischen Entwicklungsgang zugeschrieben werden;* dieser wäre sehr wohl erklärbar ohne den grossen Kritiker und Dogmenhistoriker. Nur das grosse Verdienst dürfen wir nicht vergessen, dass Strauss durch sein „Leben Jesu" in Biedermann einen fruchtbaren Nährboden für die *positiv gerichtete* Wirksamkeit *Vatkes,* und namentlich, wie wir bereits oben (S. 240) hörten, *Hegels,* zubereitete, und damit zu der frühreifen Entwicklung des wahrheitsdurstigen Jünglings nicht wenig beitrug. Namentlich kann das nicht genug betont werden, dass Strauss mit seinen kritischen Resultaten und vorwiegend destruktiv wirkenden Ergebnissen Biedermann auf die Notwendigkeit hinwies, alle Kraft für den Aufbau eines neuen, widerstandskräftigen Gebäudes auf dem Trümmerhaufen der historischen und dogmatischen Kritik einzusetzen. Hatte die Orthodoxie die Wahrheit in Kerkermauern eingeschlossen, so hatte

[1]) Glsl. I 23. [2]) Aufs. 412.

Strauss sie unter Ruinen begraben, und was ist schlimmer? — So war denn schon historisch ein günstiger Boden geschaffen für die „fruchtbar" bei Biedermann einschlagende Ausserung Vatkes: Strauss sei wohl in der Kritik ein tadelloser Meister, aber nicht spekulativ (d. h. wie wir später sehen werden, nicht positiv aus dem Kapital des menschlichen Geistes aufbauend) genug.[1]) *Strauss* hat die Kritik als isolirt negativ auftretende Macht ad absurdum geführt; daher wurde für Biedermann die Betonung des positiven Kernes zur Gewissenssache, und die Richtung seiner Wirksamkeit stund fest.

Straussens Glaubenslehre musste Biedermann mit einem Religionsphilosophen bekannt machen, der in vielen Beziehungen David Strauss nahe verwandt ist, mit ***Ludwig Feuerbach.*** Beide ursprünglich Theologen, beide ursprünglich Hegelianer, dabei aber von scharfem Blick für Detailforschung, machten sie einen gemeinsamen Entwicklungsgang durch, der beim Naturalismus und Humanismus endete, nur dass Feuerbach dabei weit rascher zum Abschluss kam.

Schon die früheren Schriften *Feuerbachs*[2]) enthalten das meiste von dem, was ihr Autor der Welt zu sagen hatte. Die wenigen Sätze, die *Strauss* in seiner Glaubenslehre zitirt, sind geradezu ein ziemlich vollständiges Compendium der *Feuerbach*'schen Theologie. Der Standpunkt der Theologie ist der praktische: der der Philosophie der Standpunkt der θεωρία. Auf ersterem ist das Subjekt subjektiv, auf letzterem objektiv sich verhaltend.[3]) Die Religion wird behandelt als ein psychologisches Problem, das nicht sowohl auf seinen Wahrheitsgehalt, als auf seinen Ursprung untersucht werden will.[4]) Bei dieser Untersuchung zeigt sich, dass die inferioren Formen der Religion, nach Hegel nur unwesentlich von der Philosophie scheidend, in Tat und Wahrheit gerade das Konstituirende bilden, denn die Formen der *Phantasie* und des *Gemütes* machen gerade das Spezifische des religiösen Inhaltes aus.[5]) Es sind die individuellen Bedürfnisse des *Herzens,* welche zur Religion führen. Diese macht sich einen Gott, wie sie ihn eben braucht oder vielmehr *wünscht.*[6]) Wie dem erkennenden Menschen Gott als Substanz, Monade, Idee bewusst wird, so dem religiösen, der sich als persönliches Wesen verhält, als Person. Analog den menschlichen Tätigkeiten denkt sich der

---

[1]) Aufs. 397. [2]) „Leibnitz", „Bayle", Philosophie u. Chr." [3]) Strauss, Glsl. I 18. [4]) Strauss, Glsl. I 17. [5]) Feuerbach, Wesen der Religion S. 74. [6]) Strauss, Glsl. I 18, Feuerbach, Wesen der Religon 75.

Mensch die göttlichen: Schöpfung, Erlösung u. s. f. werden auf diese Weise zu willkürlich-freien Willensakten, die ganze Heilsgeschichte wird nach den Gesichtspunkten des menschlichen Tuns normirt. — Wir sehen, Feuerbach ist schon ganz nahe seiner späteren Kardinalthese: Theologie ist Anthropologie.[1]) doch erscheint es ihm noch weit wichtiger, die Religion als eine Sache menschlichen Wünschens und selbstsüchtiger Phantasie darzulegen und damit ihre theoretische Seite prinzipiell zu entwerten. Nur der Wissenschaft räumt er dementsprechend den Drang nach adäquater Erfassung des Objektes ein, während die Religion sich um die Dinge nur so weit kümmere, als sie für unseren Vorteil in Betracht kommen. (Man könnte in Feuerbachs Geiste also etwa die Formel bilden: Die Philosophie geht auf das Ansichsein des Fürmichsein [den Grund der Escheinungen], die Religion auf das Fürmichsein des Ansichsein.)

Das religionspsychologische Hauptwerk Feuerbachs versucht diese Gedanken durch eine erkenntnistheoretische Substruktion und eine Reihe psychologisch sein sollender Analysen dogmatischer Loci zu erhärten.[2]) Wenig neuer Text zum alten Lied! Immer wieder der alte Refrain: Theologie = Anthropologie, die Religion praktischen Charakters,[3]) das menschliche Bedürfnis ihr Vater,[4]) sie selbst an die Vorstellung gebunden, bis endlich das Ergebnis lautet: Ob auch ohne Religion des Menschen Leben zwecklos,[5]) ob auch alle tüchtigen Menschen sich einen höchsten Zweck setzten, also Religion besassen,[6]) ob auch ein Mensch ohne Gott, d. h. ohne einen Endzweck, ohne Heimat, ohne Heiligtum ist,[7]) dennoch muss bekannt werden: Die Religion, wie sie geschichtlich gegeben vorliegt, saugt der Moral ihre besten Kräfte aus[8]), sie ist nicht nur Illusion,[9]) sondern ein grundverderblich auf die Menschen wirkender Irrtum,[10]) der den Menschen wie um die Kraft des wirklichen Lebens, so um den Wahrheits- und Tugendsinn bringt! Eine höhere Religion aber kann Feuerbach nicht bieten, ausser dem Kultus der Humanität.

Als das wichtigste Motiv dieser ganzen Verhandlungen erscheint die Betonung der praktisch-subjektiven Natur der Religion. Wenn wir das Buch aber gerade nach dieser Seite hin genau in's Auge fassen, so sehen wir, dass Feuerbach selbst seiner

---

[1]) Wesen des Chr. S. VI, 314, 369. [2]) Aus dem der zürcherischen Kantonsbibliothek angehörigen Handexemplar Biedermanns ist ersichtlich, dass dieser das Feuerbach'sche Buch schon 1841, also im Jahre seiner Publikation kennen lernte. [3]) Wesen d. Chr. 251, 263. [4]) Ib. 264. [5]) Ib. 70. [6]) Ib. 70/71. [7]) Ib. 71. [8]) Ib. 373. [9]) Ib. 375. [10]) Ib. 376.

These vielfach untreu geworden ist. Das beweist die Durchschlagskraft, die er seiner Polemik gegen dogmatische Begriffe beimisst, — er glaubt mit seiner so phantastischen Kritik der Dogmen die Religion selbst auf den Tod verwundet zu haben. — So kommt es, dass Biedermanns Religionpsychologie von Feuerbachs Einfluss vollständig unberührt geblieben ist. Die allerdings sehr grosse Wichtigkeit Feuerbach'scher Einwirkung betrifft somit ausschliesslich die Erkenntnistheorie und Metaphysik Biedermanns, und auch diese mehr formell als materiell. Nur insofern können wir diesem Philosophen eine gewisse Motivationskraft für die Religionslehre Biedermanns zuschreiben, als dieser durch die wohlerkannte Unklarheit Feuerbachs[1]) zu einer präzisen Ausgestaltung der ihm vorschwebenden Theorie mit veranlasst wurde.

β. Eduard Zeller und Richard Rothe.

Neben *Vatke* war der bedeutendste Repräsentant der Hegel'schen Philosophie vom Zentrum ***Ed. Zeller,*** der Herausgeber der „Theologischen Jahrbücher", in welchen Biedermanns erste grössere Abhandlung erschienen war. Von Hegel ausgehend, konnte auch er, wie Strauss u. a. nicht bei dessen die Form der Vorstellung urgirenden Bestimmung stehen bleiben, ja Vatke rühmt in seinen Vorlesungen gerade ihn, „einen der bedeutendsten Vertreter der Hegel'schen Richtung", dass er auf den praktischen Gehalt der Religion habe Gewicht legen wollen.[2]) Die Religion ist ihm Leben des Subjekts in Gott, und nur dieses.[3]) Bildet eine bestimmte *Vorstellung* über Gott die Voraussetzung dieser Lebensbeziehung, so führt doch die *entscheidende* Stimme in ihr das *Gefühl,* während eine bestimmte Weise des *Handelns* ihre notwendige Folge bildet. Mit Vorliebe nennt Zeller das religiöse Verhalten eine *pathologische* Tätigkeit.[4]) Die Religion entsteht insonderheit dadurch, dass die theoretische Vorstellung sich in das gemütliche Bedürfnis des Individuums *reflektirt.*[5]) Wenn die Religion ihren Gegenstand in die Form der Vorstellung fasst, so war ihr diese Beschränkung dadurch geboten, dass sie Gemeingut aller sein soll; zu reinen Phantasmagorien sinkt sie deshalb keineswegs herab, obschon ihre Geburt durch solche mitbedingt war, denn der Wert und die Würde der Religion hängen schliesslich doch allein davon ab, was sie an und für sich ist und für das geistige Leben der Menschheit leistet.

---

[1]) Fr. Th. 32, 49. [2]) Vatke, Religionsphil. 9. [3]) Theolog. Jbb. 1845, S. 403. [4]) Theolog. Jbb. 1845, S. 394 o. [5]) H. Holtzmann. Z. f. wiss. Theol. 1878.

Da Biedermanns „Freie Theologie" ein Jahr vor Zellers religionswissenschaftlichen Aufsätzen erschien, können diese höchstens für die spätern wissenschaftlichen Arbeiten von Belang sein. Und wirklich zeigt sich schon die „Junghegel'sche Weltanschauung" auf einem wichtigen Punkte von Zeller direkt beeinflusst. Die „Freie Theologie" hatte noch ganz unbefangen erklärt, wenn auch *äusserlich* die Vorstellung die allgemein übliche Form des theoretischen Religionsmomentes sei, so sei doch die Religion selbst in ihrer Totalität über diese Beschränkung hinaus und schlechthin auf allen möglichen Stufen des Denkens vollziehbar.[1]) Zeller hatte darin eine Differenz zwischen seiner und Biedermanns Theorie erblickt, indem dieser die Vorstellung als *eine* von den theoretischen Formen des religiösen Bewusstseins betrachte, während er selbst sie für die *wesentliche* Form desselben erkläre.[2]) Dem gegegenüber gesteht Biedermann ein, dass die Vorstellung die allgemeine und bleibende Form des religiösen Bewusstseins sei, einmal wegen der Unpopularität des philosophischen Denkens, sodann aber weil die Form der Vorstellung viel leichter die reale Wechselwirkung zwischen dem Ich und dem Absoluten ausdrücken könne, indem der Philosoph nur „wenn er sein ganzes Denken zusammenhält", also scharf zusieht alle Momente des religiösen Verhältnisses logisch beherrschen kann, und dabei kann natürlich von einem religiösen Akte nicht die Rede sein.[3]) **So gelangt Biedermann unter Zellers Einwirkung zu seiner Annahme einer Oscillation des philosophisch gebildeten Geistes zwischen einem rein gedanklichen Erfassen des Absoluten in der Philosophie und einem nur vorstellungsmässigen Bilde in dem religiösen Augenblicke selbst.**[4])

Wenn wir auch ***Richard Rothe*** erwähnen, den Mann, dessen Name nach Biedermanns Ausspruch kein Theologe anders als mit Ehrfurcht nennen wird,[5]) so geschieht es nicht, um direkte Einwirkungen auf Biedermann anzuführen. Immerhin finden sich eine Menge von spekulativen Ideen bei diesem berühmten Ethiker, die für Biedermann die Bedeutung verstärkender Motive haben konnten. Dass die religiösen Vorstellungen zerbrochen werden können, ohne dass das Gefühl des Frommen gleichzeitig abzusterben brauche,[6]) erwies sich als ein sehr fruchtbarer Gedanke, den Biedermann als zu verarbeitendes Material gerne übernahm,

---

[1]) Fr. Th. 53. [2]) Theol. Jbb. 1845, 421. [3]) J. W. 132. [4]) J. W. 132, Prot. Kzeitg. 1877 S. 48, Dk.[1] 647, Dk.[2] II 547. [5]) Prot. Kzeitg. 1878, S. 1070. [6]) Ethik [2] I 46.

ob er ihn schon nicht Rothe allein zu danken hat. Der starke spekulative Trieb des frommen Denkers, den theoretischen Aussagen des religiös affizirten Gemütes eine streng begriffsmässige Form zu geben, die auch vor dem Tribunal der kritischen Vernunft Stand halte,[1]) fand in Biedermann gleichfalls mächtigen Widerhall. Wenn Rothe sagte: Die Frömmigkeit, zumal die christliche, ist wesentlich Sache des *ganzen* Menschen,[2]) so lag hierin eine von Biedermann anerkannte Wahrheit, zu deren Gewinnung und Verwertung noch viel zu tun übrig war, und wirklich hat Biedermann sich die in dieser Bestimmung gelegene Aufforderung später in fruchtbarster Weise zu nutze gemacht.

γ. Heinrich Lang.

Was von Rothe gesagt wurde, gilt auch von dem geistvollen Pfarrer zu Wartau, ***Heinrich Lang.*** Nirgends direkte Beeinflussung, überall aber Anregung zu immer konsequenterer Ausbildung der bereits gewonnenen Ideen. Es ist möglich, doch soll es nicht geradezu behauptet werden, dass Langs „Versuch einer christlichen Dogmatik“[3]) dazu beitrug, das Willensmoment als constitutivum in den Religionsprozess selbst hineinzuziehen. Das christliche Prinzip ist nach den kurzen Bemerkungen des kleinen Buches vorherrschend ein praktisches, ein Prinzip des *sittlich-religiösen Lebens.*[4]) Wir erkannten, dass der früheren Phase Biedermanns die Umgestaltung und Belebung der Sittlichkeit mehr nur als Accidens in Betracht kam.[5]) Wenn nun Lang gerade den *sittlichen* Charakter des christlichen Prinzips als eines neuen Lebensprinzips voranstellte, drängte dies nicht zu der Harmonie aller psychischen Funktionen, die wir in Biedermanns „Dogmatik“ endgültig fixirt fanden? Gewiss hat Lang von seinem gelehrten akademischen Freunde die fruchtbarsten Anregungen empfangen, wohl in höherem Masse als umgekehrt. Gewiss hat Biedermann recht, wenn er von einem geistigen Zusammenleben mit Lang redet, „in welchen wir, in der Sache bis auf den Grund eins, aber zugleich bis in die Spitzen hinaus individuell verschieden, einander stets ohne je eine Trübung durchsichtig und doch immer einander gegenüber *selbständig* gewesen sind.“[6]) Aber dennoch, sollte nicht gerade darum die genannte *Ergänzung* der Biedermann'schen Gedankenkreise durch Langs Voranschreiten *mitbedingt* sein?

---

[1]) Ethik[2] I 47. [2]) Ethik[2] I 43. [3]) 1. Aufl. 1858, 2. Aufl. 1868. [4]) Lang, Dk. [1] 23. [5]) Fr. Th. 58. J. W. 116. [6]) Biedermann, H. Lang, S. 3.

Aus der neuesten Literatur über die Bibel.

II.

Von Professor Paul Wilh. Schmiedel in Zürich.

Wie bei meinem letzten Referat in dieser Zeitschrift (1894, S. 203—227) mag auch diesmal der *Meyer*'sche Kommentar zum Neuen Testament an der Spitze stehen. Es liegt mir daraus die Abteilung über die Thessalonicherbriefe vor.[1]) Während der frühere Bearbeiter *Lünemann* bei einer neuen Auflage äusserst wenig änderte, hat *Hornemann* ein ganz neues Buch geschaffen, das durch Gründlichkeit, Klarheit und meist gesundes Urteil einen ehrenvollen Platz innerhalb des Gesamtwerkes einnimmt. Ob er allen Schwierigkeiten, besonders denen, die bei seiner Annahme der Echtheit des 2. Briefs zu überwinden sind, gerecht geworden, ist eine andere Frage, die jedoch hier um so mehr unerörtert bleiben darf, als ich bei einer neuen Auflage meines Anteils am Handkommentar erschöpfend auf sie zurückkommen muss. Dagegen kann ich leider nicht unerwähnt lassen, dass die Sorgfalt im Einzelnen[2]) recht oft zu wünschen übrig lässt.

---

[1]) Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, begründet von *Hnr. Aug. Wh. Meyer.* 10. Abt., 5. u. 6. Aufl.: Die Thessalonicherbriefe, völlig neu bearbeitet von *W. Bornemann,* Professor zu Magdeburg. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1894. 708 S. 8. M. 9.—.

[2]) Hierzu nur eine Anfrage. S. 540 gibt der Verfasser zur Korrektur seiner bibliographischen Notiz auf S. 3 und unter Sperrdruck, also anscheinend nach ganz genauer Information an, der Kommentar von Hugo Grotius zu den Thessalonicherbriefen sei in *Windheim's* Ausgabe seiner Erklärung des Neuen Testaments nicht enthalten (dagegen in den critica sacra [soll heissen: critici sacri] und bei Calov [d. h. in dessen biblia illustrata]). Eine Ausgabe von Grotius' annotationes in novum testamentum kennen zu lernen, in der die Thessalonicherbriefe fehlen, nachdem das Werk bereits vielmals vollständig gedruckt war, würde mich wirklich interessiren. Einstweilen kann ich versichern, dass sie in der mir vorliegenden Erlanger Ausgabe *Windheim's* von 1755—1757 enthalten sind. Doch der Verfasser zitirt ja gar nicht des Grotius „annotationes in novum testamentum", sondern „in novum testamentum animadversiones". Ausser ihm habe ich freilich keinen Bibliographen gefunden, der von animadversiones des Grotius etwas wüsste; speziell aus der einzigen von *Bornemann* angeführten *Windheimschen* Ausgabe (Halle 1769) liegt mir der 1. Band als „annotationes" vor. Der 2. Band zerfällt in der Erlanger und vermutlich

In der Anlage bringt das Buch grosse, aber in keiner Weise zu billigende Neuerungen. Aus dem eigentlichen Kommentar ist die Erwähnung fremder Ansichten meist weggelassen und dafür eine Geschichte der Auslegung der Briefe angefügt. Eine zusammenhängende möchte man sie nennen, wenn sie nicht eben doch ganz unzusammenhängend wäre; denn sie bringt von jedem Ausleger nur Deutungen ganz verstreuter Stellen. Wer nicht selbst einen Kommentar über die Briefe schreiben will, für den kann es kaum etwas Langweiligeres geben als diese 170 Seiten. Hohes Interesse bietet die Geschichte der Auslegung des Abschnitts vom Antichrist II. Thess. 2, 1—12; diese wird jedoch abgetrennt auf weiteren 60 Seiten dargestellt. Der übrige Text der Thessalonicherbriefe aber, etwa mit Ausnahme des eschatologischen Abschnitts I 4, 13—17 und einiger vereinzelter Verse, ist für eine Geschichte der Auslegung viel zu uninteressant. Charakteristisches, was einer bestimmten Zeit oder Richtung das Gepräge gäbe oder verdankte, findet sich sehr wenig. Würden diese exegetischen Ansichten, gut gruppirt, im Kommentar mitgeteilt, so könnte ihre Konfrontation die Selbstthätigkeit des Lesers anregen; so aber sind sie eine tote Masse. Und dabei kostet es noch unsägliche Mühe, herauszufinden, von wem auf diesen 170 Seiten eine Deutung eines bestimmten Verses ausgeschrieben ist. Wie oft wird man noch das Selbstverständliche sagen müssen, dass für solche Dinge ein Register unerlässlich ist!

Zieht man die erwähnten 230 Seiten ab, so bleiben immer noch 478 übrig, von denen über 200 auf die Einleitungsfragen, der Rest auf den Kommentar kommt. Auf Knappheit ist der Verfasser nicht bedacht gewesen.[1]) Ausserdem aber hat er das,

---

auch in der Hallischen Ausgabe in pars 1 und pars 2; letztere beginnt mit den Thessalonicherbriefen. Sollte der Verfasser etwa gar nur tomus II, pars 1 angesehen haben? Uebrigens ist der Kommentar natürlich vor allem auch in Grotius' opera omnia theologica zu finden, von denen es mehrere Ausgaben gibt.

[1]) Nur Eine Probe von den Selbstverständlichkeiten, die ohne jeden Schaden gestrichen werden könnten: („Es lässt sich nicht leugnen, dass sich diese Verse [I. Thess. 2, 14—16] für unser modernes Gefühl zunächst wie eine den genauen Zusammenhang unterbrechende Episode ausnehmen) und für die Auslegung eine Reihe von Problemen enthalten, denen man nicht aus dem Wege gehen kann. Es wird sich fragen, ob eine anschauliche und sachgemässe Zurückversetzung in die damaligen Erlebnisse und Verhältnisse so Pauli wie der Thessalonicher nicht doch auch das, was uns heute zuerst fremdartig anmutet und gesucht erscheint, als durchaus einfach, passend und sinnvoll im Zusammenhang des Briefes erweist. Andererseits wird man aber nicht von vornherein die Wendung, welche der Apostel hier seinen Gedankenreihen gibt, und die Formulirung dieser Gedanken als eine dem oberflächlichen Leser durchsichtige und sachlich selbstverständliche bezeichnen können" (S. 102).

was er zu einer Stelle zu bemerken hat, auf so viele Örte verteilt, dass es der grössten Umsicht bedarf, um bei der Lektüre alles zu behalten und beim Suchen nichts zu übersehen. Wenn ich z. B. wissen möchte, was er zu meinem Vorschlage sagt, I. Thess. 5, 7. 8a als Glosse auszuscheiden, so finde ich diesen bei der Exegese nicht erwähnt. Ich muss aber die Vorbemerkungen zu Vers 7—11 nachsehen und, da diese nichts bieten, auch noch die zu Vers 1—11 und dann die zu 4, 13—5, 11, ferner die Stelle oder vielmehr die 2 durch 16 Seiten getrennten Stellen, wo ich in der Geschichte der Auslegung teils im allgemeinen, teils bezüglich einzelner Stellen erwähnt werde. Zuletzt muss ich auch noch im „Rückblick" suchen, der über die Echtheitsfragen handelt, um schliesslich zu finden, dass nicht nur diese Meinung, sondern überhaupt ein Abschnitt über die Integrität des Briefes gänzlich fehlt. Bei 2, 15 f. wird erwähnt, dass *Ritschl* 1847 den Schlusssatz von Vers 16 für Glosse erklärt habe, ferner, dass *Baur* wegen dessen und überhaupt wegen 2, 15 f. den ganzen Brief für unecht halte. Ist es nun wirklich eine Förderung der Frage, meine Ausscheidung der beiden Verse, wodurch ich bei Anerkennung der in ihnen vorliegenden Schwierigkeiten doch die viel zu weit gehende Folgerung *Baur's* vermeide, erst in dem Anhang über die Geschichte der Exegese zu erwähnen? War dies geboten durch den Grundsatz S. IV, in der Einzelauslegung sei „der Name einzelner Exegeten, falls sie nicht unserer Zeit angehören, nur aus besonderen Gründen und bei besondern Gelegenheiten erwähnt. Denn in der Exegese entscheiden nicht die Namen, auch nicht die Autoritäten, sondern die Gründe"? Vor dem Verdachte, als Autorität zu gelten, glaube ich doch wohl hinreichend geschützt zu sein. Aber es ist ja nicht blos der Name, sondern auch die sachliche Behauptung gar nicht zur Debatte gestellt. Sagt sich der Verfasser nicht, dass gerade durch eine solche Ausscheidung Einzelschwierigkeiten beseitigt werden können, die, wenn sie auch der Eine durch Interpretation überwinden zu können glaubt, doch für Andere immer wieder Veranlassung bieten, ganze Schriften des Neuen Testaments für unecht zu erklären?

Man wird hoffentlich nicht glauben, ich hätte diese beiden Stellen gerade deshalb erwähnt, weil es sich darin um Ansichten von mir handelt. Ich hätte diese ebenso gut als Behauptungen von *Pierson* und *Naber* einführen können, wenn ich nicht die Antwort fürchten müsste, deren Verisimilia seien (und zwar vielfach auch nach meinem Urteil) so haltlos, dass man sie grundsätzlich ignorirt habe. Meinerseits erfreue ich mich bei *Bornemann* einer so günstigen Beurteilung, dass es auf ein paar Er-

wähnungen mehr oder weniger wirklich nicht ankommt. Aber gerade angesichts solcher Beurteilung ist es bemerkenswert, dass Aufstellungen unbesprochen bleiben, wenn sie den Text antasten. Auch über *Ritschl* (s. o.) sagt *Bornemann* nur genau so viel, wie in der vorigen Auflage stand; meine Angabe, dass *Ritschl* seine Hypothese später fallen gelassen, *Spitta* aber sie aufgenommen hat, bleibt unbenutzt. Es herrscht eben in *Meyer's* Kommentar noch vielfach ein von altersher eingewurzelter Widerwille gegen das Eingehen auf Ausscheidungen und Konjekturen, und es handelt sich mir darum, dass damit gebrochen wird. Man darf sie ja widerlegen; aber sie länger zu ignoriren geht nicht an. Mag man z. B. noch so schön die Vereinbarkeit von Phil. 2, 5 –11 mit der Christologie der paulinischen Hauptbriefe beweisen, so wird es doch immer Leute geben, die sich davon nicht befriedigt fühlen; und diese sind dann einfach gezwungen, trotz allen entgegenstehenden Schwierigkeiten den ganzen Brief für unecht zu halten, wenn ihnen Niemand mitteilt, dass man längst 2, 6 f. (mit Ausnahme des ὅς) zu streichen vorgeschlagen hat und sehr leicht auch, was ich als Eventualvorschlag hinzufügen möchte, ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων in 2, 10 als Randzusatz eines Lesers betrachten kann.

Dem Verständnis für die Tragweite dieses Gedankens ist ein Buch von *Clemen*[1]) entsprungen, das „eine möglichst vollständige Zusammenfassung aller bisher mit Bezug auf die paulinischen Briefe aufgestellten Interpolations- und Compilationshypothesen" sein will. „Als Nachschlagebuch für Freunde und Feinde solcher Theorien", neben dem es noch kein anderes gibt, ist es zu empfehlen, obgleich es leider weder vollständig noch zuverlässig, oft sogar sehr oberflächlich ist und ausserdem sich vielfach in masslosem Schelten über Hypothesen gefällt, die dem Verfasser zu weit gehen und die er deshalb nicht einmal der Anführung für würdig hält.

Clemen hat sich an den Ausscheidungsversuchen selbst sehr stark beteiligt. Den Philipperbrief zerlegt er in zwei echte Schreiben: a) 2, 19—24. 3, 2—4, 3. 8 f. b) 1, 1—2, 18. 2, 25—3, 1 (bis κυρίῳ). 4, 4—7. 10—23. In den I. Kor. 5, 9 citirten, nach gewöhnlicher Meinung verlorenen Brief versetzt er, ohne die Reihenfolge bestimmen zu wollen, I Kor. 15, 1—55. 57 f. II 12, 20 f. I 3, 10—15 (18—20?) 21—23 II 6, 14—7, 1 I 3, 16 f. 7, 17—24.

---

[1]) Die Einheitlichkeit der paulinischen Briefe, geprüft von *Karl Clemen*, Privatdozent zu Halle. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1894. 184 S. 8. M. 4.80.

9, 1—10, 22. 25—30. 14, 33b—36. Den nächsten Brief an die Korinther bildeten, ohne dass von ihm etwas verloren gegangen, I 1, 1—3, 9. 4, 1—7, 16. 7, 25—8, 13. 10, 31—14, 33a. 37—40. 16, 1—24; zum dritten gehörte II 9, zum vierten II 10, 1—12, 19. 13, 1—10 und vielleicht nicht viel mehr; den fünften findet er vollständig in II 1, 1—6, 13. 7, 2—8, 24. 13, 11—13. Im II. Timotheusbrief führt er in Anlehnung an ältere Versuche auf Paulus zurück 4, 19—22a (auf der letzten Missionsreise nach Ephesus gerichtet), 4, 9—18 (aus Cäsarea), 1, 3b. 4. 15—18 (aus Rom), nimmt dann aber weiter an, dass die nach S. 97 „unter Domitian oder Nerva", nach S. 156 „wenngleich nicht mehr unter Domitian, so doch unter Nerva oder im Anfang der Regierung Trajans" compilirte Gestalt, bestehend aus 1, 1—12. 1, 15—2, 13. 3, 1—11. 13—17. 4, 9—22, durch den nachmaligen Verfasser des I. Timotheusbriefs kurz nach 100 die Zusätze 1, 13 f. 2, 14—26. 3, 12. 4, 1—8 erhielt. Nicht lange nach der ersten Gestalt des II. Timotheusbriefs sei die des Titusbriefs entstanden, bestehend aus 1, 1—6. 1, 12—2, 15. 3, 12—15, wovon 3, 12—15a (ohne ἡ χάρις μετὰ πάντων ὑμῶν) ein echtes, kurz nach II. Kor. 1—8 an Titus nach Korinth gesandtes Billet sei. Der letzte Interpolator des II. Timotheusbriefes habe dann nicht lange nach dieser Interpolation in den Titusbrief 1, 7—11. 3, 1—11 eingefügt und nachher, aber noch im ersten Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts, den I. Timotheusbrief geschrieben, worin 5, 24 f. einen Nachtrag (von ihm selbst?) bilde. Im übrigen fasst *Clemen* als Nachträge des Paulus Röm. 2, 14 f., Gal. 6, 3—6. 11 (I. Kor. 10, 13 bc?), als Zusätze von Redaktoren I. Kor. 10, 23 f., Phil. 3, 1b, Kol. 1, 18—20, als Glossen Fremder nur I. Kor. 9, 17. 15, 56, Röm. 16, 25—27, Gal. 2, 18. Ausserdem hält er Hebr. 3 f. für einen Nachtrag des Verfassers dieses Briefes. In dem Angeführten sind zugleich beträchtliche Umbildungen der Aufstellungen seiner „Chronologie der paulinischen Briefe" von 1893 enthalten, worauf um so mehr aufmerksam gemacht werden muss, je weniger der Verfasser ein Wort davon verlauten lässt. Angegeben habe ich sie im Literarischen Centralblatt 1895, Nr. 18, Spalte 641.

Von diesen Einzelheiten wenden wir uns zu einer zusammenfassenden Darstellung der Lehre der Apostel[1]). Doch habe ich Art und Standpunkt von *Bovon's* gross angelegtem Werke, das in-

[1]) *Bovon, Jules* (Professor der freien Kirche zu Lausanne), étude sur l'oeuvre de la rédemption. I: le fondement historique: théologie du Nouveau Testament. Lausanne, Bridel. Auch unter dem Titel: Théologie du Nouveau Testament, tome 2: enseignement des apôtres. 1894. 604 S. 8. Fr. 10.—.

zwischen zu einer Dogmatik und einer Ethik fortgeschritten ist, das vorige Mal hinreichend charakterisirt, um mich hier mit wenigen Bemerkungen begnügen zu können.

Kaum an einer andern Frage des apostolischen Zeitalters kann man die Stellung eines Theologen besser erkennen als an der des Apostelkonvents. *Bovon* tritt mit Entschiedenheit dafür ein, dass Paulus der Forderung, den Titus beschneiden zu lassen, nicht gewichen sei. In allem Übrigen aber stellt er sich auf die Seite der Apostelgeschichte. Die ganze Person des Titus sei détail omis par le livre des Actes, sans doute parce que ce personnage n'avait pas de mission officielle. Die durch und durch paulinische Rede des Petrus Act. 15, 7—11 stimme völlig mit seiner sonstigen Lehre; schon dass ihn Paulus in Antiochien (Gal. 2, 11—13) der inconséquence zeiht, beweise, dass les deux collègues partaient de principes théoriques analogues. Der Verfasser hat sich also nicht einmal gesagt, was ὑπόκρισις heisst, nicht gesagt, dass die richtige Übersetzung für ihn viel besser passen würde als die falsche, nicht gesagt, dass gerade die kritische Theologie des Paulus Vorwurf der Heuchelei für ungerecht und nur den von Paulus nicht gemeinten Vorwurf der Inkonsequenz für zutreffend erklärt hat. Es macht ihm auch nicht die geringste Schwierigkeit, dass des Petrus préjugés . . étaient tombés à la suite d'une révélation divine (Act. 10, 28 f. 15, 7—9) und dass er trotzdem in Antiochien, wo doch obendrein das Aposteldekret nach der für *Bovon* glaubwürdigen Darstellung der Apostelgeschichte inzwischen eingeführt war, n'ose pas traiter les Gentils de l'Eglise comme des frères en la foi. Und durch das Aposteldekret *en principe* les chefs des douze n'ajoutèrent rien *d'essentiel* à l' Evangile de Paul (vgl.: ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο Gal. 2, 6). Lukas scheine allerdings forcer un peu la note, indem er 16, 4 den Paulus als eifrig für dasselbe eintretend darstelle; andrerseits könne sich in den fünf Jahren bis zu den Korintherbriefen, in denen er es nicht vertritt, manches in dessen Ansichten geändert haben. Daneben lässt *Bovon* offen, dass Lukas das Dekret auf einen falschen Zeitpunkt angesetzt habe, ohne doch mit diesem Gedanken irgendwie Ernst zu machen, und tröstet sich für diesen Fall damit, dass es nach *Weizsäcker,* der es für einen einseitigen Erlass der Urgemeinde ohne Vorwissen des Paulus nach dem Streit in Antiochien hält, doch sehr alt sein würde, während diese übrigens sehr unwahrscheinliche Ansicht gerade den vollen Verzicht auf die Geschichtlichkeit von Act. 15 bedeutet. Es ist gewiss anerkennenswert, dass der Verfasser sich den Gründen der Kritik nicht entziehen will; aber er ist doch sehr leicht mit ihnen fertig, in-

dem er z. B. sagt, dass sie n'ont pas tous la même solidité, oder dass sie ihm semblent singulièrement exagérés.

Diesen Charakter zeigt nun das ganze Buch. Während der II. Petrusbrief nach *Bovon* nur auf der Lehre des Petrus ruht, gelten ihm der Jakobusbrief und der I. Petrusbrief als Werke der beiden Säulen des Apostelkonvents. Da lässt sich ihre Eigentümlichkeit trotz der Einsicht, dass sie erst nach den paulinischen Briefen geschrieben sind, auf keinen Fall richtig erfassen. Ausserdem aber fehlt es am Eindringen in die Tiefe. Wie schön könnte z. B. gezeigt werden, dass der I. Petrusbrief an paulinische Vordersätze 2. 24. 3. 13. 4. 1 ganz andere Nachsätze knüpft, die eine neue und höchst wertvolle Wendung im Christentum bezeichnen. Statt dessen heisst es, nachdem die weitaus grösste Hälfte des auf diesen Brief verwendeten Raumes für eine ganz unmögliche Deutung von 3. 19—21 in Anspruch genommen worden ist (die Toten, denen Christus gepredigt, hätten zur Zeit dieser Predigt noch auf Erden gelebt), S. 473 f. nur: l'apôtre des circoncis et celui des païens se rencontrent dans la réponse qu'ils donnent au problème de l'oeuvre rédemptrice, quoique la formule de Pierre soit sensiblement plus vague que ne l'est celle de Paul. Das Vage liege in der Auffassung Christi als eines Vorbildes (diese Idee wird auf Einer Zeile abgethan) und sei wiederum verursacht durch einen Mangel gegenüber der paulinischen Klarheit des Glaubensbegriffs. Aber bei Paulus wird S. 192 ff. das neue Leben des Christen, wofür der I. Petrusbrief das Vorbild Christi anruft, eben viel zu direkt auf psychologischem Wege aus dem Glauben abgeleitet: auf die Verleihung des heiligen Geistes, auf welche Paulus es nach seiner eigentlichen Meinung als Folge übernatürlicher Einwirkung gründet, lässt sich der Verfasser S. 198 erst durch die Erwähnung von Röm. 8, 2 führen, nachdem die Erörterung der Entstehung des neuen Lebens abgeschlossen ist. Auch der noch kürzlich von *Wernle*[1]) mit Recht als unlösbar bezeichnete Gegensatz, dass der Christ nach Paulus eigentlich sündlos ist und doch immer wieder zur Vermeidung der Sünde ermahnt werden muss, loin de porter atteinte à l'enseignement théologique de Paul, révèle la justesse et la profondeur incomparables de l'analyse qu'il nous fournit de la vie morale de l'homme. Doch ich erwähne lieber zum Schluss nur noch, dass ich mich z. B. mit der Behandlung der Apokalypse weit mehr einverstanden erklären kann.

---

[1]) *Wernle, Paul,* Der Christ und die Sünde bei Paulus, 1897, S. 100—113.

Der Lehre des Hebräerbriefs hat *Ménégoz* eine Monographie[1]) gewidmet. Da er dies damit begründet, dass es eine solche in französischer Sprache noch nicht gebe, so fällt es nicht ins Gewicht, dass sie wenig Neues bringt. Die Darstellung ist jedenfalls gut und in allem Wesentlichen zutreffend. Auch die Beschränkung auf die dem Brief eigentümlichen Lehren muss dem Verfasser natürlich ohne weiteres konzedirt werden. Um so mehr aber fällt es auf, wie wenig eingehend er oft in dem ist, was er wirklich behandelt. Dürftig ist z. B. der Abschnitt über die palästinische Grundlage der Lehre des Briefs S. 176–180. In dem Kapitel über das Gesetz S. 157—165 fehlt ganz der Begriff σκιά zur Kennzeichnung des Verhältnisses zwischen Altem und Neuem Testament, ferner der ebendazu nötige Gegensatz des αἰὼν οὗτος und μέλλων und der obern und untern Welt: der letztere fehlt auch bei der Eschatologie. Dies mag allerdings mit der Anordnung zusammenhängen, zuerst die Lehre des Briefs und erst nachher ihre Wurzeln darzustellen. Wie undurchführbar diese Anordnung ist, zeigt sich aber sogar schon S. 90, wo der Verfasser selbst die platonischen Prämissen des jüdischen Alexandrinismus herbeiziehen muss, die bei ihm erst S. 197—219 folgen. Indessen auch hier kommt die Scheidung der obern und der untern Welt in keiner Weise zu der prinzipiellen Geltung, die sie in Wirklichkeit hat (S. 208 f.).

Als einen der interessantesten Abschnitte hebe ich den über den Glaubensbegriff heraus, der hier auf eine breitere Grundlage gestellt wird als gewöhnlich. Aber gerade hier hätte ich nun gehofft, in einer neuen Monographie etwas zu finden, was mir aus der ganzen bisherigen Literatur nicht erinnerlich ist, nämlich eine klassifizirende Durchmusterung der alttestamentlichen Beispiele des Glaubens in Kap. 11. Sie müsste doch weit genauer als alle allgemeinen Erörterungen lehren, was sich der Verfasser unter Glauben gedacht hat. Ebenso hätte ich erwartet, dass *Ménégoz*, der auf die Einleitungsfragen 76 Seiten verwendet, endlich einmal das unternommen hätte, was für ihn, wie für jeden Vertreter der Abfassung des Briefs vor dem Jahre 70 so dringend notwendig ist, nämlich eine ins Einzelne eingehende Untersuchung der ausserkanonischen Stellen, in denen nach diesem Jahre vom Tempelkultus zu Jerusalem im Präsens gesprochen wird und die als Beweis dafür gelten, dass dies auch im Hebräerbrief geschehen konnte. Bei der Beurteilung der Aussagen des letzteren berührt

[1]) *Ménégoz, Eugène* (Professor der protestantischen Theologie zu Paris), La théologie de l'épitre aux Hébreux. Paris, Fischbacher 1894. 298 S. 8 (auch als Doctordissertation der protestantischen Fakultät zu Paris). Fr. 7. 50.

er mehrfach das, was mir als das Ausschlaggebende erscheint; aber jene Stellen behandelt er ganz summarisch. Man meint gewöhnlich, in der Bibel seien alle Winkel und Ecken schon so und so oft durchstöbert worden: allein es ist gar nicht wahr. Ich unterlasse es absichtlich, diesmal meine Ergebnisse über die beiden erwähnten Punkte mitzuteilen, in der Hoffnung, dass diese leicht übersehbaren und doch recht lohnenden Probleme von anderer Seite in Angriff genommen werden möchten.

Dagegen will ich die Gelegenheit nicht vorübergehen lassen, darauf hinzuweisen, dass *Ménégoz* S. 116 einem der scherzhaftesten Vorkommnisse zum Opfer gefallen ist, die in der so ernsten Wissenschaft der Theologie überhaupt möglich sind. Es kann nicht verlangt werden, dass ihm zu Paris im Original das Berner Gratulationsprogramm zum 25jährigen Professorenjubiläum von *Immer* und *Studer* aus dem Jahre 1875 vorgelegen habe, worin *Holsten* „eine exegetische Untersuchung über Hebr. 10, 20" angestellt hat; er war auf *Immer's* Referat in dessen neutestamentlicher Theologie S. 412 angewiesen. Richtig ist an diesem, dass *Holsten* die Deutungen widerlegt, wonach der Weg zum himmlischen Heiligtum, das Christus einweihte, sei es für ihn, sei es für seine Gläubigen *durch* sein Fleisch als durch einen Vorhang *hindurchging,* und dass er ihnen die andre vorzieht, wonach die Einweihung des himmlischen Heiligtums in der Menschwerdung *mittels* des Fleisches Christi geschah, das während seines Erdenlebens wie ein Vorhang seine Gottheit verhüllte. Dies ist der Inhalt von S. 5—12 des Programms, und *Immer* schliesst: „wir stehen nicht an, dieser Erklärung beizupflichten." Vom Ende der 12. bis zur 15. Seite aber beweist *Holsten,* dass auch sie gänzlich unhaltbar ist, und erklärt *τοῦτ' ἔστιν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ* für Randbemerkung eines alten Lesers auf Grund der kirchlichen, aber dem Hebräerbrief noch fremden Vorstellung von der Verhüllung der Gottheit Christi durch sein Fleisch, während der wirkliche Sinn von 10, 19—22 nach 6, 18—20 zu bestimmen und das Eingehen *durch* den Vorhang, d. h. vielleicht durch die niedern Himmelsräume, wirklich lokal zu nehmen sei. *Immer* hat also die letzten drei Seiten des ihm gewidmeten Programms gar nicht gelesen. Wie mag sich *Holsten* über seine Zustimmung gefreut haben!

Bei der Frage, ob der Verfasser des 3. Evangeliums und der Apostelgeschichte die Schriften des Josephus gekannt habe, wird die Erinnerung an zwei Zürcher Theologen wach. Der erste, der sie bejahte, war *Keim*[1]; und nachdem dies besonders *Holtz-*

[1]) Geschichte Jesu von Nazara III 134. 480 (von 1872).

mann[1]) und *Hausrath*[2]) in weit umfassenderem Masse getan, führte er es ebenso umfassend, aber nach andern Gesichtspunkten aus.[3]) Schon 1741 aber erschien, durch *Havercamp* in Leyden herausgegeben, von dem Kanonikus und Archidiakonus des Stifts (zum Grossmünster) *Johann Baptist Ott* ein Spicilegium sive excerpta ex Flavio Josepho ad novi testamenti illustrationem (612 Seiten in Oktav), worin er, wie bald nachher *Johann Tobias Krebs*[4]), Parallelstellen aus Josephus zum Neuen Testament beibringt, begreiflicherweise ohne an Abhängigkeit des Lukas von Josephus zu denken. 1735 war seine deutsche Übersetzung sämtlicher Werke des Josephus mit Anmerkungen in 6 Oktavbänden, 1736 etwas vermehrt in Einem Foliobande herausgekommen; sein Speziallexikon zum Josephus ruht handschriftlich auf der hiesigen Stadtbibliothek.[5]) *Ott* hat auf seinen Autor einen selbstverleugnenden Fleiss verwendet, wie wir ihn nur in vergangenen Jahrhunderten zu finden gewohnt sind. Indessen ganz ausgestorben ist solcher Fleiss doch nicht. Nach 153 Jahren hat *Krenkel,* der schon 1873 in die Verhandlungen eingegriffen, die ganze Arbeit nochmals aufgenommen und durch viermaliges Durcharbeiten des Josephus und Anlegen lexikalischer Tabellen jedenfalls, wenigstens was die Stoffsammlung betrifft, zum Abschluss gebracht, indem er auch über seine Vorgänger einschliesslich *Steck's,* dessen Arbeit ihm handschriftlich zur Verfügung stand, erschöpfend referirt.[6])

Dass er die eigentlichen Beweisstellen für Abhängigkeit des Lukas von Josephus vermehrt habe, kann man nicht sagen; diese hatten sich eben schon früher dargeboten. Aber er hat alle irgend erdenklichen Vergleichungspunkte herangezogen und dadurch jedem

---

[1]) Zeitschrift für wissenschaftl. Theol. 1873, 85—93. 1877, 535—549.

[2]) Neutestamentl. Zeitgeschichte III 422—427 = [2]IV 238—243 und sonst.

[3]) Aus dem Urchristentum I 1—27 (von 1878).

[4]) Observationes in novum testamentum e Flavio Josepho 1755.

[5]) Titel von der Hand des Pädagogen Pestalozzi: Thesaurus Flavianus a .. J. B. Ottio confectus et proelo olim destinatus, nunc usibus privatis inserviens ejus pronepoti Henr. Pestaluzio ex dono avi Dm. Andreae Pestaluzii J. B. Ottii generi. Das Manuskript umfasst in 7 Bänden etwa 2000 Folioblätter. Ein specimen daraus ist gedruckt in Josephi opera ed. *Havercamp* II b (1726) 319—323, ein anderes vor *Ott's* eigenem spicilegium. *Ott* war 1661 geboren. Er starb nicht, wie *Krenkel* (s. Anm. 6) S. 1 nach *Leu,* helvetisches Lexikon XIV 338 angiebt, 1742, sondern laut *Meyss'* lexicon geographico-heraldico-stemmatographicum urbis et agri Tigurini, dem conspectus ministerii Turicensis (beide handschriftlich auf hiesiger Stadtbibliothek) und dem Totenbuch des Grossmünsters 1744 und zwar am 3. Oktober.

[6]) *Krenkel, Max,* Josephus und Lukas, Leipzig, Hässel, 1894. 354 S. 8 M, 10.—. Vorher: Zeitschrift für wissenschaftl. Theol. 1873, 441—444.

ein Urteil ermöglicht ohne die Verpflichtung, den Josephus von neuem zu durchmustern. Allerdings wäre es jedenfalls vorsichtiger gewesen, dem Beispiel von *Seydel*[1]) zu folgen, der seine Parallelen zwischen der Geschichte Jesu und Buddha's nach dem Grade ihrer Beweiskraft in Klassen teilte und als unbedingt beweisend von mehr als 50 nur 5 bezeichnete. Freilich würden sich dem ziemliche Schwierigkeiten entgegengestellt haben: aber leichter als dem Leser, der es doch unter allen Umständen tun muss, wäre es dem Verfasser sicher gefallen. Und es hätte ihn nun eben zum guten Theil vor der ungünstigen Beurteilung, ja Abweisung seiner ganzen Arbeit bewahrt, die sie vielfach erfahren hat. Da er es nicht getan, hat man geglaubt, in jeder der angeführten Berührungen zwischen Lukas und Josephus finde er einen wirklichen und selbständigen Beweis der Abhängigkeit.

Ich verstehe trotzdem nicht, wie man, selbst wenn dem so wäre, über sein Buch so hat absprechen können. Es kann ja kaum erwünschtere Bücher geben als solche, von denen man nach Herzenslust subtrahiren darf, bei denen man aber sicher ist, zum Stoff nicht erst durch umständliche Forschungen etwas hinzufügen zu müssen. Wer macht denn von neuem diese Riesenarbeit, wenn sie unvollständig gemacht oder, um der Kritik keine Angriffspunkte zu bieten, unvollständig vorgeführt ist? 150 Jahre lang hat sie niemand gemacht. Und wer garantirt denn dafür, dass dem Einen nicht gerade etwas wichtig ist oder im Zusammenhang mit spätern Beobachtungen wichtig wird, was der Andere verächtlich bei Seite wirft? Die Epikureer z. B. oder die Bezeichnung *σεβόμενοι* für die Proselyten oder die Geldgier römischer Prokuratoren oder das Zusammenströmen vieler Menschen in Jerusalem zum Pfingstfest oder die Existenz von Obergemächern in den Anbauten des Tempels daselbst scheinen für einen christlichen Schriftsteller so selbstverständlich bekannte Dinge zu sein, dass man Anstand nehmen könnte, eine Parallele aus Josephus hierzu überhaupt anzuführen. Aber wie, wenn, wie meist in *Krenkel's* Nachweisungen, sich dieser mit Lukas zugleich in einzelnen Ausdrücken berührt? Oder wenn man zu *Krenkel's* Annahme kommt, dass Lukas von den Zuständen und Oertlichkeiten Palästina's keine eigne Kenntnis besass? War er auf indirekte Quellen angewiesen, so ist es ganz unumgänglich, zu fragen, nicht

[1]) Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddha-Sage und Buddha-Lehre 1882. Etwas anders in seiner kürzlich mit Einarbeitung alles nötigen Materials in 2. Auflage erschienenen kleinen Schrift: Die Buddhalegende und das Leben Jesu.

blos, ob, sondern auch, wie viel etwa er gerade aus Josephus schöpfen konnte, und die Aufführung sämtlicher Berührungspunkte ist geradezu Pflicht.

Aber die erwähnte Auffassung von *Krenkel's* Meinung trifft ja gar nicht einmal zu. Oft genug sagt er so korrekt wie nur denkbar, man werde, „*sobald* man nur einmal die *Möglichkeit* einer Benutzung des Josephus durch Lukas einräume, sich schwerlich der Erkenntnis verschliessen können, dass diese Möglichkeit hier Wirklichkeit geworden", und weiter: die oder jene Annahme müsse „sich jedem empfehlen, der sich dem durch *so viele anderweitige Anzeichen* nahegelegten Ergebnis einer Beeinflussung des Lukas durch Josephus nicht zu entziehen vermöge". Damit man sieht, dass solche Aussprüche manchmal sogar ziemlich nahe bei einander vorkommen, führe ich ausser S. 121 und 154 noch S. 151, 157 und 162 an. Insbesondere aber bei der Zusammenfassung S. 283 hat *Krenkel* die Verschiedenheit der Beweiskraft seiner Parallelen mit einem Nachdruck betont, der wohl Beachtung verdient hätte.

Es fragt sich nun: soll man fordern, dass er diesen Gesichtspunkt bei jeder neuen Stelle bis zur Ermüdung hätte wiederholen sollen, oder soll man ihm gestatten, ihn nach mehrmaliger Aussprache vorauszusetzen? Wenn letzteres, dann hat man also nicht jede Parallele darauf anzusehen, ob sie, und zwar schon für sich allein, einen zwingenden Beweis der Abhängigkeit enthält, und sie zu verwerfen, falls sie dies nicht tut. Sie braucht dann nur unter der Voraussetzung angeführt zu sein, dass die Abhängigkeit im allgemeinen bereits bewiesen ist, und es braucht nicht einmal gemeint zu sein, dass sie diesen Beweis verstärke, sondern nur, dass sie das Bild der entlehnenden Tätigkeit vervollständige. Und bei der unglaublichen, oft in den grössten Sprüngen sich ergehenden Ideenassociation, in der wir uns fortwährend bewegen, kann man eine reichlich bemessene Auswahl von Stellen nur begrüssen.

Freilich, zu weit kann auch hier gegangen werden. Es sträubt sich Verschiedenes in mir, wenn ich es auch nur als Möglichkeit denken soll, dass Lukas z. B. für das Auftreten des Täufers deshalb das 15. Jahr des Tiberius angegeben habe, weil diese Grundlegung für das Christentum dem Erneuerungsbau des jüdischen Tempels parallel ist und dessen Beginn von Josephus in das 15. Jahr Herodes des Grossen gesetzt wird. Indessen muss gesagt werden, dass *Krenkel* hier ausdrücklich eine richtige Tradition über das 15. Jahr des Tiberius als ebenso möglich bezeichnet und dass *Keim* über jene erstgenannte Vermutung *Krenkel's* noch

hinausgegangen ist. Auch sonst ermässigt *Krenkel* sehr oft die Kombinationen seiner Vorgänger, ja, er verzichtet sogar auf den Beweis aus der mit dem Alten Testament in Widerspruch stehenden chronologischen Rechnung Act. 13, 20 f., die *Holtzmann* „vielleicht das deutlichste Zeichen" der Abhängigkeit nennt und die selbst *Schürer* „am ehesten beachtenswert" findet.

Im ganzen kann ich mich nur zu *Krenkel's* Hauptresultat bekennen. Verbrieft und versiegelt ist es allerdings nicht, und andemonstriren kann man es, wie *Krenkel* auch selbst betont, niemandem, der, etwa wegen der Konsequenzen für die Abfassungszeit der Lukasschriften[1]), absolut keine Lust hat, es anzunehmen. Aber wenigstens *Schürer's* an sich sehr beachtenswertes Argument scheint *Krenkel* mit Glück widerlegt zu haben, Lukas könne den Josephus deshalb nicht gelesen haben, weil er dessen Angaben gar zu falsch reproduzire. *Krenkel* macht dem gegenüber auf das Verhalten desselben Lukas zu seinen synoptischen Quellen oder dem Alten Testament aufmerksam, von denen er oft auf das Stärkste abweicht, oder auf Josephus selbst, der mehrfach den Herodot zitirt und doch über das Ende des babylonischen Reichs ganz anders als dieser berichtet, jedenfalls auf Grund einer Quelle, der er ebenso den Vorzug vor Herodot gab, wie Lukas vermutlich einer christlichen Quelle vor Josephus.

Anderwärts bekämpft *Krenkel Schürer's* Argument mit andern Mitteln; und hier ist es instruktiv, wie die Interessen in der Theologie sich kreuzen. *Schürer* fand an der Angabe über die Schatzung des Quirinius Luk. 2, 1 f. unhistorisch, dass sie sich über die ganze Welt erstreckt und in Palästina unter der Regierung Herodes des Grossen stattgefunden haben solle, der doch ein den Römern befreundeter, also selbständiger Fürst war. Daraus schloss er, Lukas könne diese Notiz nicht aus Josephus haben, da dieser zu dem Irrtum von der Allgemeinheit des Census keinen Anlass gebe und ihn chronologisch richtig erst nach dem Bericht über die zehnjährige Regierung des Archelaus, des Nachfolgers Herodes des Grossen in Judäa, einfüge. *Krenkel* weist nun S. 67 f. nach, dass *οἰκουμένη* gerade bei Josephus auch ein einzelnes Land bedeuten kann, und statuirt S. 72 einen beträchtlichen Zeitunterschied zwischen dem Auftreten (*ἐγένετο*) des Zacharias Luk. 1, 5, worunter er seinen Amtsantritt verstehen möchte, und der von 1, 8 an erzählten Verheissung eines Sohnes. Da nun nur ersteres

[1]) Die Schrift über den jüdischen Krieg vollendete Josephus kurz vor 79, die Archäologie 93 oder 94, die Schrift gegen Apion nach dieser, die Selbstbiographie etwas nach 100.

unter Herodes den Grossen gesetzt werde, könne letztere und dann auch die Schatzung nach des Lukas Meinung leicht längere Zeit nach dessen Tod stattgefunden haben. Bei Verfolgung des Interesses, die Angaben des Lukas aus Josephus abzuleiten, kommt *Krenkel* also zu Aufstellungen, die den Apologeten ein gefundenes Essen sein müssten. Wenn diese sie erst einmal entdeckt haben werden, urteilen sie über *Krenkel's* Buch vielleicht etwas weniger ungünstig. Lange dürfte die Freude freilich nicht dauern. Denn es entsteht dann die böse Frage, wie Lukas, wenn er der Geschichte gemäss die Schatzung (und damit auch die Geburt Jesu) ins Jahr 6 oder 7 unserer Zeitrechnung setzte, Jesum mit ungefähr 30 Jahren (3, 23) auftreten und somit möglichst spät unter Pilatus, d. h. (spätestens) Ostern 35, sterben lassen konnte. Je später man nämlich, um von der Zahl 30 nicht gar zu sehr abzuweichen, den Beginn der öffentlichen Wirksamkeit Jesu setzt, desto länger wird der doch durch Mc. 1, 14 ausgeschlossene Zwischenraum zwischen dem nach Josephus kurzen Auftreten des Täufers im 15. Jahr des Tiberius, d. h. August 28 - August 29, und dem Auftreten Jesu.

Oft genug ist *Krenkel* von selbst dazu geführt worden, neben Josephus noch andere Quellen für Lukas ins Auge zu fassen, z. B. eine wahrscheinlich christliche für den Tod des Herodes Act. 12, oder Philo für die Abweichungen vom Alten Testament in Act. 7, 2—4. 22[1]). Solche Stellen zeigen, wie wertvoll es sein würde, die Fragestellung dahin zu erweitern, welches überhaupt die Quellen des Lukas gewesen seien. Natürlich ist diese Erweiterung

---

[1]) Ich erfülle eine Dankespflicht gegen einen meiner früheren Zuhörer, Herrn Pastor Dr. *Stubbe* in Kiel, wenn ich anfüge, dass er mir als Student zu Akt. 16, 24—34 eine Parallele in Euripides' Bacchen nachgewiesen hat. Nach Vers 436—441 sind den Bacchen, die König Pentheus von Theben gefangen gesetzt hat, die *Fussfesseln* von selbst abgefallen und die *Riegel* haben sich ohne sterbliche Hand geöffnet; sie sind auf den Kithäron entwichen und tanzen dort ihre Orgien (das Gleiche umschreibt Nonnus, Dionysiaca XLV 262—285). Nach Vers 502 f. lässt Pentheus den Dionysos an eine Pferdekrippe fesseln. Vers 606—628 erzählt dieser aber, dass er an seine Stelle einen Stier gezaubert habe, der nun gebunden worden sei. Darauf habe er ein *Erdbeben* erregt und das Haus in Brand und zum Einstürzen gebracht, während Pentheus mit dem Schwert auf ein Trugbild des Dionysos losgestürzt sei, das aus Luft bestand. Diese Parallele ist um so interessanter, als zu der direkt folgenden Szene Akt. 16, 35—39 bekanntlich *Zeller*, Zeitschrift für wissenschaftliche Theol. 1865, 103—108 Lucian's Toxaris 27—33 herangezogen hat und die Thatsächlichkeit eines zu Philippi geschehenen Wunders durch I. Thess. 2, 2 äusserst unwahrscheinlich wird; denn Paulus würde, die Echtheit seines Berichts vorausgesetzt, es dann doch nicht sich selbst zum Verdienst anrechnen, mutig geblieben zu sein, sondern die in dem Wunder liegende göttliche Stärkung erwähnen.

eine riesige und darf der Abfassung einer Monographie über Lukas und Josephus nicht hindernd in den Weg treten. Aber verkennen lässt sich nicht, dass das ausschliessliche Hinblicken auf Josephus die Gefahr der Einseitigkeit mit sich bringt, und wenigstens in der Ausdrucksweise ist ihr *Krenkel* nicht entgangen.

Sachlich macht sie sich am meisten in seinen lexikalischen Zusammenstellungen fühlbar. Die Wörter, welche im Neuen Testament nur Lukas benutzt, gruppirt er in 4 Klassen: solche, die er weder mit LXX noch mit Josephus gemein hat, solche, die sich auch bei LXX, solche, die sich nicht bei diesen, aber bei Josephus, endlich solche, die sich bei beiden finden. Aus dem starken Überwiegen der dritten Klasse über die zweite schliesst er dann um so sicherer auf Benutzung des Josephus durch Lukas, als dessen Bekanntschaft mit den LXX natürlich feststeht.

Diese Tabellen sind nun aber, um zunächst die Anlage ins Auge zu fassen, rein alphabetisch. Da *Holsten* in allen Nekrologen als Vertreter einer mit ihm zu Ende gegangenen Epoche bezeichnet wird, so mag hier daran erinnert sein, dass wir von ihm, abgesehen von allem andern, die mustergültigste Probe einer Untersuchung des Wortschatzes einer Schrift besitzen in seinem Aufsatz über den Philipperbrief.[1]) Man mag sich wundern, dass sie zu dem Resultate der Unechtheit des Briefs geführt hat; aber mustergültig bleibt es, die Formwörter, d. h. die logischen Partikeln nebst *εἶναι* (und doch wohl auch *δύνασθαι, μέλλειν, δεῖ* und dergleichen), die zum Zustandekommen jeder Art von Sätzen unerlässlich und, sofern verschiedene Formen zu Gebote stehen, bei jedem Schriftsteller am ehesten stereotyp sind, zu trennen von den Begriffswörtern, und diese wieder in Verba, Substantiva, Adjektiva und Adverbia. Auch innerhalb dieser Klassen wird man nicht, wie noch *Holsten* tut, alphabetisch ordnen und dadurch z. B. *ὀσμή* und *εὐωδία* (Phil. 4, 18) auseinanderreissen dürfen, sondern trotz der Gefahr subjektiver Entscheidungen sachliche Gruppen bilden müssen. Mustergültig ist ferner bei einer Untersuchung über die Echtheit eines dem Paulus zugeschriebenen Briefs die durch alle obigen Klassen hindurchgehende Querteilung in Paulinisches, Nichtpaulinisches (was bei Paulus nicht vorkommt), Unpaulinisches (paulinische Wörter in einem bei Paulus nicht vorkommenden Sinn, z. B. *ἀρχή* = Anfang, bei Paulus nur = Engelklasse) und Widerpaulinisches (z. B. *ἐπιθυμία* im guten Sinn, während bei Paulus nur im schlimmen). Und mustergültig ist der Grundsatz: gegen die Echtheit entscheide nur Wider-

[1]) Jahrbücher für protestant. Theol. 1876, 282—317.

paulinisches. Unpaulinisches könne diesen Beweis höchstens verstärken; Nichtpaulinisches entscheide nur, wo die entsprechenden paulinischen Ausdrücke ganz nahe lagen oder wo es in Masse auftritt. Doch sind, wie diese letzte Zweiheit der Gesichtspunkte zeigt, in dem Nichtpaulinischen immer noch 2 Klassen verbunden: Ersetzung für Paulus ständiger Wörter durch andere, die er nie gebraucht, und Anwendung von solchen, die er ebenso gut gebrauchen würde, wenn er auf diese Dinge zu reden käme. Erstere kommt dem Widerpaulinischen nahe, z. B. wenn der Hebräerbrief für Formwörter wie „daher" oder „immer" *ὅθεν* bezw. *διαπαντός* oder *εἰς τὸ διηνεκές* liebt oder den verglichenen Gegenstand zu einem Comparativ mit *παρά* oder *ὑπέρ* fügt, was alles Paulus ständig anders ausdrückt; letztere kann, wie *Holsten* mit Recht sagt, nur bei grosser Anzahl das Urteil beeinflussen, während es im einzelnen Falle natürlich gar nichts zu besagen hat, dass der Hebräerbrief *ὕδωρ* gebraucht und Paulus nicht, da dieser es doch unbedingt angewendet hätte, sobald er von Wasser zu sprechen Veranlassung fand.

Für *Krenkel,* der zwei Schriften nicht auf Identität oder Verschiedenheit ihres Verfassers, sondern auf Benutzung der einen durch die andere zu untersuchen hatte, würde sich nächst der Scheidung der Formwörter u. s. w. hieraus nach Analogie als Forderung ergeben, die dem Lukas mit Josephus gemeinsamen Wörter darnach zu gruppiren, ob sie die unbedingt naheliegenden waren oder auch durch andre ersetzt sein könnten, und im letztern Falle, ob sie auch sonst verbreitet waren oder nicht. Man braucht, was das Zweite betrifft, nur *Grimm's* Lexikon aufzuschlagen, um zu sehen, dass z. B. *χάριν κατατίθεσθαι* auch bei Herodot, Thucydides, Xenophon, Demosthenes, *ἀναδιδόναι* auch bei Polybius und Plutarch, *διδόναι ἑνατὸν εἴς τι* wie Act. 19, 31 und *πολιτεία* = Bürgerrecht auch bei Polybius und Diodor sich finden. Wie ganz anders, wenn ein Wort nur bei Josephus nachweisbar ist! Und doch fehlt *ἀποτάσσεσθαι,* auf das *Nestle,* philologica sacra 50 aufmerksam macht und das *Grimm* ausserhalb des Neuen Testaments nur aus Josephus und Philo zu belegen weiss, bei *Krenkel* mit Recht, weil es auch bei Marcus und Paulus vorkommt, also geläufig war. So leicht können derartige Beobachtungen irreführen.

Wie rasch wir in der neutestamentlichen Kritik leben, kann man daran sehen, dass schon manches bei *Krenkel* zu ändern wäre um der neuern Versuche der Quellenscheidung an der Apostelgeschichte willen, die er der Zeit ihres Erscheinens nach vielleicht kaum noch hätte berücksichtigen können. Die Frage z. B., ob das Haus, in dem die Pfingstgeschichte sich abspielt (2. 2),

dasselbe sein soll wie das 1. 13 genannte, oder ob deren Zeugen in Jerusalem ansässig waren (2, 5), kann heute nicht mehr auf Grund des einheitlichen Textes allein besprochen werden.

Als bleibendstes Resultat der verwandten Quellenscheidungen in der Apokalypse habe ich im Jahrgang 1894 S. 223 die Aussonderung einzelner Glossen bezeichnet. Es scheint mir hohe Zeit, dieses Resultat auch auf die Apostelgeschichte anzuwenden. Deren Kritiker schälen sorgfältig ganze Quellenschriften aus ihr heraus; aber was kleine Satzteile betrifft, so hat erst *Blass* in seiner zweiten Bearbeitung des Textes[1]) gesehen, dass 22, 13 *εἰς αὐτόν* mit der sahidischen Übersetzung und der lateinischen des codex Cantabrigiensis (D) gestrichen werden muss, da sonst gar nicht gesagt wäre, dass Paulus nach seiner Erblindung wieder sehend wurde. Der Urheber des *εἰς αὐτόν* fasste das *ἀνέβλεψα* irrig in dem gewöhnlichen Sinne des Aufblickens.

7, 38 klammert *Blass* nur *ἀγγέλου τοῦ* ein, wodurch Übereinstimmung mit Vers 44 hergestellt wird. Ob das Fehlen der Worte im gigas librorum das Ursprüngliche ist, steht dahin. Aber jedenfalls ist Moses in der Wüste mit dem, der auf dem Berge Sinai mit ihm redete, nicht *ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ* zusammengekommen. Diese drei Worte passen nicht einmal dann, wenn man hinzunimmt: und mit unsern Vätern (zusammengekommen), sondern höchstens zu diesem letzten Glied allein: und (der) in der Versammlung unserer Väter (war). Dann wären sie dicht vor *τῶν πατέρων* zu rücken, wobei übrigens auch das *μετά* vor diesem wiederholt werden könnte: und (der) in der Versammlung mit unsern Vätern (zusammenkam). Noch eher aber scheinen sie eine Randbemerkung zu sein, durch die ein alter Leser sagen wollte, dass das Zusammentreffen mit den Vätern *ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ* stattgefunden habe. Der nächste Abschreiber würde sie dann für einen von seinem Vorgänger ausgelassenen Teil des Textes gehalten und an falscher Stelle eingefügt haben.

Bei 8, 26 müht sich die Exegese noch immer mit der Frage ab, ob *αὕτη ἐστὶν ἔρημος* sich auf Gaza beziehe, was direkt vorhergeht, oder auf den von Jerusalem dorthin führenden Weg. Ersteres würde sachlich zutreffen, aber hier keinesfalls Erwähnung verdienen. Letzteres kann jedenfalls nicht diesen Weg von einem andern zwischen denselben Städten unterscheiden wollen, da dann sicher *ἥ* statt *αὕτη* stände. Aber auch *Blass'* Meinung, das Sätzchen zeige, warum es des Engels bedurft habe, befriedigt nicht, da dem

[1]) Acta apostolorum .. secundum formam quae videtur Romanam. Leipzig, Teubner, 1896.

Philippus für eine Begegnung mit dem Kämmerer eine Anweisung über die richtige von mehreren Strassen durch den Engel auch dann nötig war, wenn die Strasse durch bewohnte Gegenden führte: scheute er sie aber wegen ἐρημία, so stände etwa εἰ καί, keinesfalls αὕτη. Wir haben es höchst wahrscheinlich mit der Randbemerkung eines Mannes zu thun, der — nach *Krenkel's* Nachweis S. 345 vielleicht aus Strabo — wusste, dass Gaza zerstört war, und sich wunderte, es als Zielpunkt angegeben zu sehen. Doch man möchte sich fast scheuen, hiervon umständlich zu sprechen, da diese Konjektur, wie ein Blick in die Teylerschen Preisschriften über conjecturaalkritiek von *van Manen* und *van de Sande Bakhuyzen*, ja in *Meyer's* Kommentar lehrt, schon von *Wesseling, Wassenbergh* u. A., ja schon von *Beza* gemacht worden ist.

Eine recht beachtenswerte Konjektur[1]) hat auch *Krenkel* geliefert. Die Anhänger des Aegypters Act. 21, 38 werden hier auf 4000, bei Josephus auf 30 000 angegeben. Dies könne auf Verwechselung der Zahlzeichen Δ und Λ beruhen. Aber auch sonst bietet sein Buch eine Menge Wertvolles, was man nicht unbedingt darin suchen würde: eine Charakteristik der Abweichungen des 3. Evangeliums von dem ersten und zweiten S. 36—48, eine Quellenscheidung in der lukanischen Kindheitsgeschichte S. 71 f. (wobei ihm freilich die ausgezeichnete Arbeit von *Hillmann*[2]) unbekannt geblieben zu sein scheint), Beispiele aus der Profanliteratur für literarische Entlehnung und dabei vorkommende Irrtümer S. 34 f. 168—170, eine Übersicht der Zeitangaben in der Apostelgeschichte S. 262, eine eigene Hypothese über Simon Magus S. 178—190. Kurz, es werden auch die mit reicher Belehrung von ihm scheiden, welche sich gegen vieles von seinem Inhalt ablehnend verhalten.

Endlich sei noch auf die neuen Aufgaben hingewiesen, die *Krenkel* am Schluss seines Buches stellt, nämlich die Untersuchung der Berührungen zwischen Josephus und den übrigen Büchern des Neuen Testaments, speziell der Apokalypse, dem Johannes-

---

[1]) Gelegentlich sei auf 2 neue Konjekturen des Philologen *Naber* in der holländischen Zeitschrift Mnemosyne 1895, 267—269 hingewiesen. Für βοηθείαις Act. 27, 17 setzt er βοείαις: sie benutzten Riemen, indem sie ihn unterbanden (den Kahn; τὸ πλοῖον will *Naber* nämlich streichen, was aber mit der Konjektur βοείαις nicht notwendig zusammenhängt). Und für σῖτον 27, 38 schlägt er ἱστόν vor, weil die Ladung, die bei einem von Alexandrien nach Rom gehenden Schiffe (27, 6) wahrscheinlich in Getreide bestand, schon Vers 19 hinausgeworfen ist.

[2]) Jahrbücher für protestantische Theologie 1891, 192—261. Dazu jetzt *Völter*, Theologisch Tijdschrift 1896, 244—269: Die Apokalypse des Zacharias im Evangelium des Lukas (deutsch geschrieben).

evangelium, den Pastoralbriefen, dem ersten und besonders dem 2. Petrusbrief, sowie den neutestamentlichen Apokryphen.

Auf Wunsch bringe ich auch noch die „Grammatik des neutestamentlichen Griechisch von *Friedr. Blass*“[1]) zur Anzeige, obgleich das Urteil eines Konkurrenten wenig Anspruch auf Beachtung hat. Indessen kann ich mich vor dem Vorwurfe der Parteilichkeit wohl am besten dadurch schützen, dass ich gar nichts Ungünstiges über das Buch sage. Es versteht sich von selbst, dass der Erneuerer von *Kühner's* grosser griechischer Grammatik auch zur Bearbeitung der neutestamentlichen Gräzität von philologischer Seite vollständig ausgerüstet war. Die Theologen bekommen also hier einmal ein wirklich philologisches Buch in die Hand und werden ja wohl bemerken, dass da noch ganz andere Anforderungen gestellt werden, als wenn ein Theolog etwas Berücksichtigung der Philologie zu erzielen sucht. Die Kürze des Buches ist z. B. schon im Ausdruck durch eine Knappheit erreicht, die ich angesichts der Erfahrungen bei meinem Anteil am neutestamentlichen Handkommentar nie mehr wagen zu dürfen glaube. Auch über die Abkürzungen im Handkommentar hat man ein Geschrei erhoben, das auf viele Autoren ganz einschüchternd gewirkt hat; über die um das Drei- oder Vierfache weiter gehenden Abkürzungen in einem philologischen Buche wird man jedenfalls kein Geschrei erheben, sondern sie als ganz in der Ordnung befindlich hinnehmen.

Echt philologisch ist es auch, dass bezüglich der Varianten des Textes auf die Handschriften zurückgegangen wird und diese einzeln vorgeführt werden. Wie ich meine Theologen kenne, werde ich doch lieber bei meiner Methode bleiben, meist nur die berühmtesten neuern Ausgaben heranzuziehen. Von hundert Theologen verbinden — leider — doch kaum mehr als zwei oder drei einen richtigen Begriff damit, wenn sie vom Codex A, B, C, H, L, P u. s. w. hören. Auch das Urteil eines Rezensenten wird mich hierin nicht irre machen, meine Bearbeitung von *Winer* werde dadurch mehr eine Grammatik der Editoren als der Autoren. Gesetzt, ich hätte, statt das vergriffene und dringend verlangte Buch in Angriff zu nehmen, als das von *Blass* noch nicht existirte, erst die Riesenarbeit einer eigenen Herstellung des neutestamentlichen Textes überhaupt unternehmen dürfen — wer garantirt mir denn dafür, dass ich damit Gnade vor den Augen dieses Rezensenten gefunden hätte? Die Ausgaben von *Tischendorf* und von *Westcott* und *Hort* dagegen sind anerkannt. Überschätzt wer-

[1]) Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1896. 329 S. 8. M. 5.40.

den sie dabei auch nach meinem Urteil: aber da es keine bessern gibt, verlangt man mit Recht eine Erklärung der sprachlichen Erscheinungen, die man in ihnen findet.

Bei *Blass* ist auch dies echt philologisch, dass er die Orthographie nach eigenem Dafürhalten feststellt, ohne sich an die von *Tischendorf* oder *Westcott* und *Hort* zu kehren. Rezensenten, deren Einsicht mit der Sicherheit ihres Auftretens nicht immer gleichen Schritt hält, haben unter Berufung auf *Blass* meine Zusammenstellungen über deren Schreibungen für prinzipiell verfehlt erklärt. Sie scheinen zu glauben, dass ich sie durch ihre Vorführung sämtlich billige. Dass ich an hervorragender Stelle (§ 5, 1) mit dem grössten Nachdruck das Gegenteil gesagt habe, braucht ein Rezensent ja nicht gelesen zu haben. Aber mit dieser Reserve sie aufzuführen wird in einer etwas ausführlicheren Grammatik ja wohl nicht verboten sein; die Besitzer einer solchen Ausgabe haben sogar ein Anrecht darauf, und zwar um so mehr, als eine sichere Entscheidung der Fragen, über die hier Schwanken herrscht, in vielen Fällen gar nicht möglich ist.

Während des Druckes kommt eine Nachricht, die ein Ereignis von der grössten Tragweite bedeutet. *Tischendorf* und *Westcott-Hort* sind überholt, vor allem aber der textus receptus hoffentlich definitiv beseitigt durch eine Ausgabe des Neuen Testaments, die *Nestle* bei der Württembergischen Bibelgesellschaft in Stuttgart demnächst für 70 Pfennige, gebunden für 1 Mark, mit dem revidirten Luthertext gebunden für 1.60 erscheinen lässt. Der griechische Text ist nach guten Grundsätzen festgestellt, alle Lesarten von *Tischendorf* und *Westcott-Hort* beigefügt, ausserdem aber eine geschickte Auswahl anderer, die *Tischendorf* und *Westcott-Hort* in ihrer Einseitigkeit ausschlossen.

Nicht minder ein Ereignis ist aber „das Neue Testament übersetzt in die Sprache der Gegenwart“. das uns Pastor *Kurt Stage* in Hamburg auf den Weihnachtstisch gelegt hat. Die Sprache der Gegenwart redet ja auch schon *Weizsäcker;* aber seine Übersetzung kostet noch immer 3 Mark 50 Pf., die von *Stage* dagegen, die in *Reclam's* Universalbibliothek erschienen ist, 1 Mark, gebunden 1.50. Sehr glücklich angewendet sind unscheinbare, aber gut erläuternde Einschaltungen in kleinerem Druck und ganz kurze Anmerkungen. Also künftig *Nestle* für Gymnasium und Universität, *Stage* für Jedermann, der um einen ganz billigen Preis das Neue Testament in modernem Deutsch nach gut fundirter wissenschaftlicher Feststellung kennen lernen will.

Ueber Friedrich Nietzsche.

Nach einem in der Versammlung des Liberal-theologischen Vereins in Zürich gehaltenen Vortrag von Prof. P. Christ.

„Nietzsche und kein Ende!“ möchte man gegenwärtig nicht selten ausrufen. Denn während der unglückliche, wie es scheint, unheilbarer Geistesstörung anheimgefallene Träger dieses Namens in tiefster Stille und völliger Gleichgültigkeit gegen die Welt seine Tage hinbringt, beschäftigt sich die Welt um so lebhafter mit ihm. Wie kaum ein anderer philosophirender deutscher Schriftsteller der Gegenwart ist er der Gegenstand eifriger Lektüre und Nachfrage auf den öffentlichen Bibliotheken, privater Unterhaltung namentlich unter jungen Leuten, zumal Studirenden, belehrender Vorträge und wissenschaftlicher Diskussionen in Vereinsversammlungen und besonderen Schriften, die bereits zu einer eigenen Nietzsche-Literatur sich angehäuft haben; ja auch Drama und Tonkunst haben Gedanken und Worte von ihm — „Jenseits von gut und böse“. „Also sprach Zaratustra“ — in eigenen Schöpfungen verwertet. Es fehlt nicht an Anhängern Nietzsches unter Gebildeten und Halbgebildeten, unter Männern und Frauen, nicht an einer Art Nietzsche-Gemeinde, jedenfalls nicht an einem Nietzsche-Kultus, wie die Worte eines seiner überschwenglichsten Verehrer beweisen: „Es kam eine grosse Sehnsucht über mich ... nach einem „neuen Gotte!“ ... einem frischen, fröhlichen Erdengott, einem machtvollen, übermütigen Drachentöter! Ich fand ihn — in Friedrich Nietzsche.“ — Mit einer solchen Erscheinung muss auch der Theologe etwas gründlicher bekannt sein, wozu Einiges beizutragen den Zweck dieses Vortrags bildet.*)

Nietzsches Person gedenke ich darin möglichst aus dem Spiele zu lassen. Wer sich für dieselbe und ihren Lebensgang näher interessirt, findet hinlängliche, wo nicht überreiche Auskunft in der einlässlichen Nietzsche-Biographie seiner Schwester

*) Der Kürze wegen wird bei dessen Wiedergabe im Druck aller gelehrte Apparat bei Seite gelassen, so die Aufzählung sämtlicher hier in Frage kommender Schriften Nietzsches, die Angabe der Stellen in denselben, die hier wörtlich zitirt oder nach ihrem Sinne verwendet worden sind.

Elisabeth Förster-Nietzsche. Mir widerstrebt es, einen Unglücklichen, dessen Schicksal unser tiefstes Mitleid herausfordert, seiner Persönlichkeit nach zu beurteilen; dieses Urteil sollte ja so schonend als immer möglich ausfallen, und das würde mir wohl nicht überall leicht werden, da Person und Lehre sich nun einmal nicht ganz von einander trennen lassen. Denn wie sehr man sich auch vor lieblosem Richten hüten mag und muss, wie gern man es auch zugibt, dass der Mensch oft viel, viel besser ist, als sein System, es kann einem doch vernünftiger und billiger Weise nicht verwehrt werden, was sich einem gerade in diesem Fall wie mit Gewalt aufdrängt, zwischen der Lehre des Mannes und seinem Leben, bezw. seinem jetzigen Leiden einen inneren Zusammenhang zu suchen. Und da geht meine Meinung, bessere Belehrung vorbehalten, dahin: Entweder ist Nietzsche durch dieselbe, die ja in manchen Stücken das Gepräge einer Irrenhausphilosophie trägt, jedenfalls sehr geeignet ist, Verfolgungs- und Grössenwahn zu wecken, zum Irren geworden, oder sie ist ein Zeugnis schon ursprünglich bei ihm vorhanden gewesener, in der Folge immer mehr zunehmender geistiger Abnormität, welche letztere Annahme sich auch als die für ihn entlastendere eher empfehlen dürfte.

Eine pathologische Erscheinung ist Nietzsche in jedem Falle, ja wohl die krankhafteste unter den bedeutenderen literarischen Erscheinungen zu Ende dieses Jahrhunderts, trotz seines glänzenden Styls, seiner Meisterschaft im Aphorismus, seiner oft so treffenden kritischen Bemerkungen, seiner vielen geistreichen aperçus und so mancher richtiger Einblicke in Natur und Menschenleben, mancher Lichtpunkte im Einzelnen, die in seinen Schriften sich finden. Unverständlich sind mir dem gegenüber die Komplimente oder sagen wir lieber Anerkennungen und Rücksichten, die ihm selbst von theologischer Seite gespendet werden. Von „positiver“ Seite erfährt er gelegentlich jetzt noch eine Freundlichkeit der Behandlung, die auffallen muss angesichts der oft so harten Urteile, die weit minder negative und radikale Geister sich von ihr gefallen lassen müssen: man scheint es ihm hier nicht vergessen zu haben, dass er einst an Strauss sich seine Rittersporen verdient, sich als machtvollen Drachentöter bewiesen hatte, wie Mancher, wenn auch ganz mit Unrecht, noch jetzt meinen mag. Aber auch von Seite freierer Theologen wird im Anerkennen und Hervorheben von Lichtseiten an ihm des Guten zu viel getan, wenn man ihn in einem Atemzug als „Theologen und Antichristen“ bezeichnet und gewissermassen eine theologische Ader bei ihm entdecken will, die im Wesentlichen doch nur darin bestand, dass er der Sohn eines lutherischen Pastors war, oder wenn man in

seiner Lehre eine für die Zukunft hoffnungverheissende Seite zu erblicken glaubt. Gegen die Religion gerade und speziell gegen das Christentum hat Nietzsche das Stärkste gesagt, was seit den Zeiten der römischen Christenverfolgungen vielleicht je gesagt wurde. Seine Religionsfeindschaft war ein Erbstück von Schopenhauer, welcher, mit Richard Wagner zusammen, die Bahn seines Denkens anfangs längere Zeit bestimmte, bis er sich entschieden und für immer von beiden abwandte. Zweierlei aber hat er auch dann noch von Schopenhauer behalten und hat es noch überboten: seine Gottesleugnung und seine Menschenverachtung. Über das Christentum sagt er am Schlusse seines „Antichrist", seiner letzten und schrecklichsten Schrift: „Ich *verurteile* das Christentum; ich erhebe gegen die christliche Kirche die furchtbarste aller Anklagen. Sie ist mir die höchste aller denkbaren Korruptionen. Sie liess nichts mit ihrer Verderbnis unberührt, sie hat aus jedem Werte einen Unwert, aus jeder Wahrheit eine Lüge, aus jeder Rechtschaffenheit eine Seelen-Niedertracht gemacht... „Humanitäre" Segnungen des Christentums! Aus der humanitas einen Selbstwiderspruch, eine Selbstschändung, einen Willen zur Lüge um jeden Preis, eine Verachtung aller guten und rechtschaffenen Instinkte herauszuzüchten! Das wären mir Segnungen des Christentums. Ich heisse das Christentum den Einen grossen Fluch, die Eine grosse, innerliche Verderbtheit, den Einen grossen Instinkt der Rache, dem kein Mittel giftig, heimlich, unterirdisch, *klein* genug ist, den Einen unsterblichen Schandfleck der Menschheit." So verurteilt Nietzsche das Christentum nicht etwa wegen verstandeswidriger Dogmen und Wunderberichte, die er mit ihm verknüpft findet, sondern gerade um dessetwillen, was sonst die entschiedensten Gegner solcher Aussenseiten an ihm anerkennen und hochhalten, was selbst Schopenhauer an ihm gepriesen und in seine Moral aufgenommen hatte, seinen humanen, mitleidsvollen Charakter. Was will es angesichts dessen bedeuten, wenn er in derselben Schrift vorher über Jesus einige anerkennende Worte findet, die man ja gerne liest, die einem ordentlich wohl tun können, aber mit dieser Verkennung einer der schönsten Seiten des Christentums übel genug harmoniren und durch Anklagen an andern Stellen, die dessen Stifter selbst treffen, wieder aufgewogen werden?

Wie kein Theologe, so ist Nietzsche eigentlich auch kein Philosoph, sondern ein philosophischer Dilettant von glänzendem Talente. Es ist zwar zu weit gegangen und unrichtig, wenn man behauptet, er sei gar nicht ernst zu nehmen; richtig aber ist, dass er kein strenger Denker, kein Systematiker ist. Es ist unmöglich, seine Aussagen, Einfälle und Ausfälle zu einem geschlossenen System,

einer einheitlichen Weltanschauung zusammenzufügen. Auch will Nietzsche selbst von der Philosophie nichts wissen; denn die Philosophen sind ihm allesamt Advokaten ihrer Vorurteile. Über ihre ganze Schar äussert er sich höchst geringschätzig. Im Altertum anerkennt er im Grunde nur *Heraklit,* in der Gegenwart nur *Schopenhauer* und neben ihm noch *Hegel. Sokrates* dagegen gehört ihm zum Pöbel, ist ihm ein Hanswurst von echter Rachitiker-Bosheit, *Kant* ist ihm der verwachsenste Begriffskrüppel, sein kategorischer Imperativ steife Tartüfferie. Nicht säuberlicher verfährt er aber auch mit andern Forschern und verschont selbst unsern zweitgrössten Dichterfürsten nicht: *Schiller* ist ihm ein Moraltrompeter von Säckingen, *Sybel* und *Treitschke* sind arme Historiker mit dick verbundenen Köpfen.

Das Problem, das Nietzsche zu lösen unternimmt, ist nicht das allgemeine von Welt-Ursprung, -Entwicklung und -Ziel. Hiefür finden sich bei ihm nur Ansätze und Andeutungen, nach *Stein* metaphysische Floskeln und erkenntnistheoretische Bizarrerien. Sein Problem ist vielmehr das engere, spezielle „des Menschen in seiner Kultur, Moral und Geschichte". Sein ganzes Philosophiren geht aus von *Schopenhauer* und ist nur zu begreifen an der Hand von dessen System, sowohl, wo es mit diesem übereinstimmt, als wo es ihm widerspricht. Ich will versuchen, diess in möglichster Kürze zu zeigen.

Zu Schopenhauers *subjektivem Idealismus* zunächst, in welchem dieser die Erkenntnistheorie von *Kant* weiter führt und überbietet, verhält Nietzsche sich ablehnend. Für Schopenhauer nämlich ist die Welt zwar nach ihrem Wesen und Kern (dem Ding an sich), ihrer Innenseite Wille, nach ihrer (gleichsam) äusseren Seite jedoch nur *Vorstellung, meine Vorstellung;* denn als Objekt der Erkenntnis, dessen allgemeine Formen: Raum, Zeit, Kausalität nicht in ihm selbst, sondern im Subjekt, in dessen Bewusstsein a priori als blosse Vorstellungen liegen, ist die Welt nur da für das vorstellende Subjekt und verschwindet mit ihm, wie das Subjekt umgekehrt mit dem Objekt: Die Welt ist erst da mit dem ersten Auge, das sie wahrnimmt, und wäre es nur das eines Insekts, und mit dem denkenden Subjekt fällt die ganze Körperwelt weg. Die Welt hat daher keine Realität im Sinne des (gewöhnlichen) Realismus, als Existenz von Dingen an sich selbst, abgesehen von unserer Vorstellung; sie gleicht vielmehr dem Traum; es ist die Maja (altindische Göttin), der Schleier des Trugs, welcher die Augen der Sterblichen umhüllt und sie eine Welt sehen lässt, von der man nicht sagen kann, dass sie sei, noch dass sie nicht sei.

Von diesem auf die Spitze getriebenen subjektiven Idealismus, den man auch wohl *Illusionismus* nennen kann, will Nietzsche nichts wissen, aber auch nicht von dem Ausgangspunkt desselben, der Kant'schen Lehre, dass wir nur Erscheinungen (Bilder in unserem Bewusstsein), nicht die Dinge an sich erkennen, dass der von der Aussenwelt uns gebotene Erfahrungsstoff durch unsere eigenen subjektiven Zuthaten, insbesondere durch den ihn einfassenden subjektiven Rahmen des Raums und der Zeit, so zubereitet und alterirt werde, dass er, wie der Widerschein eines leuchtenden Körpers, der auf einer Glasfläche manigfaltig gebrochen wird, nicht mehr die Sache selbst rein und unvermischt in ihrer ursprünglichen Beschaffenheit darstellt. Im Gegensatze hiezu behauptet Nietzsche „*die Sinne lügen nicht,* sofern sie uns das Werden, Vergehen, den Wechsel der Dinge zeigen: erst wir mit unserer Vernunft legen die Lüge hinein (z. B. die Einheit, Dinglichkeit, Substanz), fälschen ihr Zeugnis" — und das Ding an sich als die angeblich wahre, aber unerkennbare Welt ist in jeder Gestalt, als ein horrendum pudendum der Metaphysiker, Gegenstand seines beissendsten Spottes. Möchte man hierin einerseits, abgesehen von jener Anklage gegen die Vernunft, die berechtigte Reaktion eines gesunden Realismus erkennen und begrüssen*), so ist andererseits doch noch mehr zu bedauern, dass Nietzsche mit dem unklaren Begriffe des Dings an sich auch sofort irrigerweise alles geistige, ideelle Sein zusammennimmt und verwirft. „Die „scheinbare" Welt ist die einzige, die „wahre Welt" ist nur hinzugelogen" — das heisst offenbar bei ihm nicht nur: Die vermeintlich blossen „Erscheinungen"

*) Dieses Urteil wird ohne Zweifel vielfachem Widerspruche begegnen, da die Kant'sche Lehre vom Verhältnis von Ding an sich und Erscheinung und von der Idealität des Raumes und der Zeit zahlreiche Anhänger hat, ja oft geradezu als ein Hauptverdienst Kants und als die kräftigste Waffe im Kampf wider den Materialismus betrachtet wird. Ich halte jedoch umgekehrt dafür, dass diese Idealität vom Raum und Zeit einer der schwächsten Punkte in der Lehre des grossen Denkers sei und dass trotz *Lüdemanns* scharfer Bestreitung der entgegenstehenden Ansicht *Biedermanns* in den „Protestantischen Monatsheften" die richtigere Erkenntnis bei dem letzteren sich finde, welcher — ähnlich wie *Ed. v. Hartmann, Zeller* u. A. — im Gegensatz zu diesem subjektiven Idealismus, wie zu einem naiven, vulgären Realismus einem reinen, wissenschaftlichen Realismus huldigt, wonach Raum und Zeit nicht blos subjektive Anschauungsformen, sondern *zugleich objektive Seinsformen der Dinge* sind, und wir diese wahrnehmen, zwar nicht in ihrer unmittelbaren Objektivität, wohl aber so und ganz so, wie sie in ihrer Seinsbeziehung auf uns sind, in Form *homogener, treuer Bilder,* nicht heterogener Zeichen, das rätselhafte, unerkannt bleibende Ding an sich aber nichts ist, als die Materie.

spiegeln und geben uns die wirkliche Welt wieder, sondern auch: „Es gibt nur eine Welt des Sinnlichen, keine geistigen Realitäten, wie Ideen u. dgl. Nietzsche ist somit *Sensualist;* dennoch polemisirt er, wie Schopenhauer, gegen den *Materialismus* mit seinem Glauben an den Stoff, die Materie, die Atome, seiner „mechanistischen Tölpelei". Allein Nietzsche bringt dem Materialismus selbst reichlichen Tribut mit seiner Leugnung des Zwecks in der Natur, den selbst Schopenhauer in gewissen Grenzen noch anerkannt hatte, ja sogar ihrer Gesetzmässigkeit, die nur auf pöbelmännischer, Alles gleich machender Feindschaft gegen alles Bevorrechtete und Selbstherrliche beruhe, und mit seiner Leugnung der Seele nicht blos als unteilbarer und unvertilgbarer Monade, sondern auch als Einheit von Denken und Wollen, als Subjekt geistiger Tätigkeit oder Ich, als geistiger Realität überhaupt, wiewohl er in seinen Aussagen über sie schwankt und nicht konsequent ist. Er will den Begriff der Seele nur gelten lassen im Sinne einer Subjekts-Vielheit, wie er denn gelegentlich von einer Mehrheit von Seelen im Individuum, ja von Unterseelen spricht, eines Gesellschaftsbaues der Triebe und Affekte, des einzig Echten und Bedeutenden am Menschen, wogegen er von der Vernunft je länger, je geringer gedacht hat. Real gegeben scheint ihm nur die Welt unserer Begierden und Leidenschaften, und das Denken nur ein Verhalten dieser Triebe zu einander. „Leib bin ich und Seele" — so redet das Kind. Aber der Erwachte, der Wissende spricht: „Leib bin ich ganz und gar und nichts ausserdem, und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe."

Neben seinem subjektiven, erkenntnistheoretischen Idealismus gibt es für Schopenhauer auch einen *objektiven,* sachlichen *Idealismus,* der jedoch auf einen sehr kleinen Teil der Welt und des Lebens beschränkt ist und die einzige, lichte Partie in seinem System bildet: den Idealismus der *Kunst* als Erkenntnis und Abbildung der (platonischen) Ideen, die freilich in dasselbe wenig hineinpassen. Auch dieser objektive Idealismus wird von Nietzsche — mit dem Platonismus überhaupt — gänzlich verworfen. Dabei werden die Schwächen der einseitigen, ob auch geistreichen Asthetik Schopenhauers treffend nachgewiesen und bekämpft, freilich nur zu Gunsten ebenso einseitiger Anschauungen. Da dies ganze Gebiet indess für unsern Zweck weniger Bedeutung hat, so will ich nicht näher auf dasselbe eingehen.

Das Zentrum des Schopenhauer'schen Systems bildet seine *Willenslehre.* Nach ihm ist der Wille nichts spezifisch Menschliches, sondern eine allgemeine, auch in der Natur wirkende Kraft, ein Prinzip, welches das Wesen der Welt ausmacht, das

Kant'sche Ding an sich, das ausser Raum und Zeit ist, ja als *Wille zum Leben,* als blinder, vernunftloser, unersättlicher Drang zum Dasein, auch der Welt schöpferischer Grund. Dieser Wille in seinem ausserzeitlichen Sein völlig frei, bestimmt sich willkürlich, ohne Grund und Zweck, zum Dasein und Sosein in der Welt, in jedem Individuum, kommt in jedem Lebewesen ganz zur Erscheinung, ist aber in dieser zeitlichen Existenz, völlig unfrei, als die eben durch jenen ausserzeitlichen Entscheidungsakt unabänderlich determinirte Erscheinung des Urwillens, als unveränderlicher Charakter dieses Lebewesens. — Von dieser Lehre nun behält Nietzsche die naturhafte, nicht spezifisch menschliche und ethische Beschaffenheit des Willens, seine völlige empirische Unfreiheit, seinen Primat unter den (sog.) Seelenkräften bei, verwirft aber seine metaphysische Bedeutung als ausserzeitliches, immaterielles Weltprinzip, seine ausserzeitliche Freiheit, mit ihr auch jede Verantwortlichkeit, während Schopenhauer eine solche noch in seiner Weise festzuhalten und mit jener transcandenten Freiheit zu begründen suchte, und setzt an die Stelle des Willens zum Leben bestimmter und charakteristisch für seine Denkart den *Willen zur Macht,* den er überall, in aller wirkenden Kraft, auch in der Natur, in allen organischen Funktionen, in Ernährung und Zeugung, wie in allem überlegten Handeln und Treiben der Menschen thätig findet. „Alles Geschehen in der organischen Welt ist nur ein Ueberwältigen, Herrwerden durch den Willen zur Macht." - „Wo ich Lebendiges fand, da fand ich den Willen zur Macht, und noch im Willen des Dienenden fand ich den Willen Herr zu sein." Die ganze Psychologie kann nach Nietzsche den rechten Weg zu den Grundproblemen der Wissenschaft nur darin finden, dass sie als Morphologie und Entwicklungslehre des Willens zur Macht gefasst wird; damit wird sie die Herrin der übrigen Wissenschaften werden.

Aus Schopenhauer's Lehre vom blinden, vernunftlosen, unersättlich gierigen Lebewillen als Wesen und Kern, als Prinzip der Welt folgt mit Notwendigkeit sein *Pessimismus,* seine Lehre von der denkbar schlechtesten Beschaffenheit dieser Welt als des Werks jenes Willens, das nicht besser sein kann, als sein Meister, und von dem Leben als wesentlichem Leiden oder dem Elend des Daseins, aus der Willenslehre und dem Pessimismus zusammen seine *Mitleidsmoral* und seine Lehre von der *Willensverneinung,* welche beide vereint seine Ethik ausmachen. Wie stellt sich Nietzsche zu diesem Teile des Schopenhauer'schen Systems? Den *Pessimismus* verwirft er im obigen allgemeinen Sinne ganz; Schopenhauer und Wagner sind ihm aus hochverehrten

Meistern zu Antipoden geworden, weil sie „das Leben verneinen, verleumden", und über den ersteren macht er sich lustig, weil er Pessimist sein wolle und dabei doch die Flöte blase. Auch hier ist Nietzsche als Verfechter des gesunden Menschenverstandes, des natürlichen Gefühls, sowie einer unverfälschten, Licht und Schatten gleichermassen erkennenden Lebensbeobachtung mit seiner Opposition gegen Schopenhauer im Rechte, der in diesem elenden Dasein es sich an der reichbesetzten Tafel des Weltgenusses doch recht wohl sein liess, und es wäre ein Gewinn, wenn sein Einfluss wenigstens das Gute hätte, den noch immer fortdauernden des Schopenhauer'schen Pessimismus zu verdrängen.*)

Allein dieses ist schon deswegen kaum zu erwarten, weil Nietzsche inkonsequent auf *einem* und gerade dem wichtigsten Gebiete selbst noch im Pessimismus befangen bleibt, nämlich in Bezug auf die *Menschen* in ihrer ungeheuern Mehrzahl, insbesondere das weibliche Geschlecht, ja in Heruntersetzung und Verachtung dieses und jener überhaupt Schopenhauer noch überbietet. Der Mensch ist ihm ein Tier mit roten Backen, noch jetzt mehr Affe, als irgend ein Affe, die Menschen ein Gesindel, über das einem der Ekel am Herzen frisst; im Menschen ist Stoff, Bruchstück, Lehm, Kot, Unsinn, Chaos und nur im Genie und wenigen Kraftmenschen, Schöpfer, Bildner, Hammerhärte, Zuschauergöttlichkeit. „Wir leiten — heisst es im „Antichrist" — den Menschen nicht mehr vom Geist, von der Gottheit ab, wir haben ihn unter die Tiere zurückgestellt. Er gilt uns als das stärkste Tier, weil er das listigste ist: eine Folge davon ist seine Geistigkeit... Er ist durchaus keine Krone der Schöpfung, jedes Wesen ist, neben ihm, auf einer gleichen Stufe der Vollkommenheit... Und damit behaupten wir noch zu viel. Der Mensch ist, relativ genommen, das missratenste Tier, das krankhafteste, das von seinen Instinkten am gefährlichsten abgeirrte, freilich auch das interessanteste." Das Weib gar steht Nietzsche erst recht tief, so tief unter dem Manne, dass selbst Sklaverei und Konkubinat gerechtfertigt sind, welches letztere durch die Ehe korrumpirt worden ist. Zwischen

---

*) Dass dieser, durch künstlerische Verklärung in einem Teile der Schöpfungen Wagners verstärkt, noch vielfach das Feld behauptet, bewies mir u. A. unlängst die Äusserung eines Theaterrezensenten in der „Neuen Zürcher-Zeitung": man könne „Tristan und Isolde" als die Tragödie des Menschendaseins bezeichnen, dessen höchstes Glück und Ziel nur in der Todesnacht zu finden sei. — Da muss man doch fragen: Wozu dann soviel Arbeit um die Hebung und Verschönerung dieses Daseins durch jede mögliche Kultur, durch Wissenschaft und Kunstgenuss? Wäre es nicht gescheider, möglichst bald durch freiwilligen Tod zu jenem höchsten Glück und Ziel zu gelangen?

Mann und Weib ist eine ewig feindselige Spannung notwendig; von gleicher Erziehung, gleichen Rechten, Ansprüchen und Verpflichtungen zu träumen ist flachköpfig — eine Behauptung, die wohl — gegenüber den Tendenzen einer abstrakten Nivellirung der Geschlechter und einer schrankenlosen Emanzipation des Weibes — ein Quentchen Wahrheit enthält, aber in ihrer Allgemeinheit dieselbe masslos übertreibt, während die übrigen ihr vorangehenden durch ihren empörenden Inhalt sich selbst richten.

Wie dem Pessimismus Schopenhauer's, so steht Nitzsche auch seiner *Mitleidsmoral* feindselig gegenüber, der zufolge bis zur Stufe der Willensverneinung alle Sittlichkeit sich im Mitleid zusammenfasst, indem dieses die einzige Form unserer Teilnahme am Andern ist, während der Glückliche uns gleichgültig oder ein Gegenstand des Neides ist, indem aus dem Mitleid — welches die Leiden aller übrigen Lebewesen als Objektivirungen desselben Willens, der unser Wesen ausmacht, wie die eigenen empfindet — sowohl die Gerechtigkeit, als die Güte oder Menschenliebe entspringt, indem kurz gesagt, das Mitleid Quelle und Grundlage aller echten Moral ist. Relativ berechtigt gegenüber einer einseitigen gemütlosen Verstandesmoral, welche für das Mitleid keinen Platz hat, und begreiflich auf dem Standpunkte, wo das Leben wesentlich Leiden ist, also menschliches Mitgefühl, fern von Mit*freude,* nur Mit*leiden* sein kann, ist diese Mitleidsmoral doch als Ganzes genommen, eine ebenso einseitige, ja beschränkte, für den ganzen Kreis sittlicher Betätigung nicht entfernt ausreichende, unzuverlässig schwankende Gefühlsmoral. Soweit ist Nietzsche mit seiner Auflehnung wider sie völlig im Rechte; aber er verwirft mit ihr auch das Mitleid selbst, im gewöhnlichen Sinne, wobei Wahres und Falsches in seinen Aussprüchen unter einander gemengt ist. Ihm widerstrebt das Eudämonistisch-Weichliche, Unmännliche, Ueberspannte, das sich dem Mitleid ja wohl häufig und in Nietzsches Augen natürlich immer anhängt, der Irrtum, das Leiden prinzipiell fortschaffen zu können und zu wollen, und sein Widerwille hiegegen führt ihn bis zu dem Extrem einer inhumanen, gefühlosen steinernen Härte. „Nicht Mitleiden mit der sozialen „Not" (gilt es), mit der „Gesellschaft" und ihren Kranken und Verunglückten, mit Lasterhaften und Zerbrochenen von Anbeginn, noch weniger mit murrenden, gedrückten Sklavenschichten, sondern ein höheres, fernsichtigeres: wir sehen, wie der Mensch sich verkleinert, wie *ihr* (Mitleidige) ihn verkleinert. . . . Ihr wollt wo möglich — und es gibt kein tolleres „wo möglich" — *das Leiden abschaffen,* und wir wollen es lieber noch höher und schlimmer haben, als es je war. Wohlbefinden, wie ihr es versteht,

das ist ja kein Ziel, das scheint uns ein *Ende,* ein Zustand, welcher den Menschen alsbald lächerlich und verächtlich macht. Die Zucht *grossen Leidens* hat alle Erhöhungen des Menschen bisher geschaffen (Seelenstärke, Erfindsamkeit, Tapferkeit im Tragen, Ausharren etc., wie hier schön und wahr gezeigt wird, abgesehen von der Uebertreibung, solche Wirkungen *allein* dem Leiden zuzuschreiben). *Euer* Mitleid gilt dem „Geschöpf im Menschen", dem, was geformt, gebrochen, geschmiedet, geläutert werden muss, was *notwendig* leiden muss und *soll,* ist die schlimmste aller Verzärtelungen und Schwächen, *unser* Mitleid dem Schöpfer im Menschen." — „Wahrlich, ich mag sie nicht, die Barmherzigen, die selig sind in ihrem Mitleid; zu sehr gebricht es ihnen an Scham. Besser als Leidenden wohltun, ist lernen sich besser freuen, dann verlernen wir am besten, Andern wehe zu tun." — „Ich verstand die immer mehr um sich greifende Mitleidsmoral, welche selbst die Philosophen krank machte, als das unheimlichste Symptom unserer unheimlich gewordenen europäischen Kultur, als ihren Umweg zu einem neuen Buddhismus, Nihilismus." — „Die Schwachen und Missratenen sollen zu Grunde gehen. Erster Satz *unserer* Menschenliebe. Und man soll ihnen noch dazu helfen. Was ist schädlicher, als irgend ein Laster? Das Mitleiden der Tat mit allen Missratenen und Schwachen, das Christentum."

Die Kritik der Schopenhauer'schen Mitleidsmoral führte Nietzsche in der Folge zur Bestreitung der ganzen bisherigen Moral überhaupt, wovon jedoch erst in späterem Zusammenhange zu reden ist; mit ihr und dem Pessimismus Schopenhauer's bekämpfte er endlich auch dessen Lehre von der *Willensverneinung,* wonach der zur wahren Erkenntnis von seinem und der Welt Wesen Gelangte, voll Grausen über die endlosen Leiden alles Lebenden und voll Abscheu vor ihrer sie immer neu erzeugenden Ursache, dem Lebewillen in ihm und in dieser jammervollen Welt, diesem Willen geflissentlich abzusterben, ihn zu brechen und zu ertöten trachtet, in völliger Resignation und ernstlicher Askese, in Gleichgültigkeit gegen alle Dinge, geschlechtlicher Enthaltsamkeit, Selbstkasteiung, Willkommenheissen von Leiden aller Art, bis er nur noch als rein erkennendes Wesen, als ungetrübter Spiegel der Welt übrig bleibt, dafür aber erfüllt ist mit innerer Heiterkeit und wahrer Himmelsruhe. Dies das Ideal des Schopenhauer'schen Asketen oder Heiligen, das er selbst freilich am wenigsten in seinem Leben zu realisiren bemüht war, und das mit seinem kläglichen Egoismus, Quietismus und Cynismus à la Diogenes wohl als die grösste und wunderlichste Denkverirrung des genialen Philosophen betrachtet werden muss. Wenn Nietzsche

von solchem Aberwitz, wenn er von einem solchen asketischen Ideale nichts wissen will, ist er vollkommen im Rechte; aber er verwirft mit ihm zugleich Alles, was ihm als asketisches Ideal erscheint in Religion, Philosophie und Leben — und das sind für ihn schliesslich alle Ideale — und an die Stelle jener krankhaften Willensverneinung tritt bei ihm nur das andere Extrem, eine ebenso einseitige und egoistische, welttrunkene Willensbejahung, die noch ihren harmlosesten Ausdruck findet in der Klage: „Seit es Menschen gibt, hat der Mensch sich zu wenig gefreut, das ist unsere Erbsünde", ein rücksichtsloses Sichausleben- und Auswirkenlassen aller Instinkte, auch der selbsüchtigsten und brutalsten, in seinem freien und Übermenschen, wovon u. A. der Ausspruch „über die drei Bösen" zeugt, den er Zarathustra in dem nach diesem benannten Buche in den Mund legt: „Wollust, Herrschsucht, Selbstsucht, diese drei sind in der Welt die drei bestverfluchten Dinge; ich will sie menschlich gut, abwägen. Wollust, allen Leibesverächtern ihr Stachel und Pfahl, für die freien Herzen unschuldig und frei, das Gartenglück der Erde u. s. w."

Die bisherige Ausführung sollte gezeigt haben, von wie grossem Einfluss Schopenhauer auf Nietzsche gewesen ist, sowohl da, wo dieser in Abhängigkeit von jenem in dessen Pfaden fortwandelte, als da, wo der immer stärker sich regende Widerspruch und Widerwille gegen dessen Lehren ihn zu dem äussersten Gegensatz gegen dieselben forttrieb. Es bleibt uns noch übrig, ohne diese beständige Vergleichung mit seinem Meister Nietsche's Lehre für sich, namentlich seine Lösung des von ihm selbst für seine Untersuchung gewählten und abgegrenzten speziellen Problems ins Auge zu fassen.

Bücherschau.

Aus Heimat und Ferne. Vier Vorträge von *Franz Herfurth*. Wien, Gräser, 1898. 116 S. 8. M. 1.50.

Unter diesem Titel hat einer der unermüdlichsten Vorkämpfer der siebenbürgisch-deutschen Sache, Dekan in Neustadt bei Kronstadt, sehr ansprechende Arbeiten zusammengestellt, die auch ausserhalb Siebenbürgens Interesse finden werden. Sehr anmutig schildert er unter der Ueberschrift: „Deutsche Fahrten" seine Eindrücke von Reisen, bei denen er auch die Sache seines Stammes zu vertreten suchte; im übrigen behandelt er den Märtyrer Stephan Ludwig Roth (geboren 1796) als Volkserzieher und Volksfreund und beantwortet die Fragen: „Erzieht unsre Schule sächsisch?" und: „erzieht unsre Schule evangelisch?" Auf einem beigelegten Blatte spricht er den Wunsch aus, die Mittel zu erhalten, um eine grössere Anzahl von Exemplaren des Buches unentgeltlich an siebenbürgisch-sächsische Volksschullehrer verteilen zu können. Und wir geben denselben gern unsern Lesern kund, die für den schwer bedrängten deutschen Stamm im äussersten Osten ein Interesse haben. P. Schmiedel.

Die Genesis der Religionsphilosophie A. E. Biedermanns,
untersucht nach Seiten ihres psychologischen Ausbaus.

Von Oskar Pfister, Pfarrer in Wald (Kt. Zürich).

III. Abschnitt:

Schleiermacher und seine Richtung.

a. Schleiermacher.

Mit welcher Bewunderung Biedermann zu Schleiermacher emporblickte, zeigt vor allem seine Gedächtnisrede an der Feier des hundertjährigen Geburtstages des „grossen Regenerators der modernen Theologie".[1]) „Als ich die ersten Vorhallen der Wissenschaft betrat, kam ich in einen Kreis, in welchem das Andenken des kurz vorher dahingeschiedenen Mannes in höchster Verehrung gepflegt wurde. Diese Verehrung begleitete mich steigend durch das theologische Studium, obgleich mein eigenes Denken, andersartig angelegt, vorerst einer andern Richtung folgte, die noch zwanzig Jahre früher zu Schleiermacher in sprödem Gegensatz gestanden. Allein auf jedem Gebiet unsrer Wissenschaft trat mir Schleiermacher und immer wieder Schleiermacher entgegen *und immer mehr gingen mir seine fundamentalen Gedanken* — wenn auch oft auf entgegengesetztem Wege gewonnen und immer in andrer Weise gefasst — als die fundamentalen *Wahrheiten unsrer Wissenschaft auf.*"[2]) In den „Erinnerungen" erzählte Biedermann, wie das Studium *Schleiermachers* von Anfang an mit dem *Hegels* friedlich Hand in Hand ging: Vor allem *Fries,* der spätere Mitredaktor des biedermann'schen Organs „Die Kirche der Gegenwart", ein Schüler *Alexander Schweizers;* dieses „ächtesten Erben von Schleiermachers wissenschaftlichem Geiste", war es, der Biedermann „in wuchtigen Episteln, kostete doch jeder Brief noch sechs alte Batzen", zur Rede stellte. Von diesem Briefwechsel meldet Biedermann: „Sie (die Freunde in Zürich) waren .... für die *schleiermacher'sche* Theologie ebenso begeistert, wie ich durch *Strauss* und *Vatke* für *Hegel.* Allein wir kamen einander von beiden Seiten Schritt für Schritt immer näher, und

---

[1]) Vortr. 188, Dk. [2]I VII, Prot. Kztg. 1878 S. 1070. [2]) Vortr. 187 [3]) Vortr. 392.

fanden je mehr und mehr, dass nur aus einer gegenseitigen Ergänzung, beim einen von der subjektiven, beim andern von der objektiven Seite aus, der volle Religionsbegriff und damit die rechte Basis, sowohl für die wissenschaftliche, als auch für die praktische Theologie zu gewinnen sei. Aber freilich von dem frei aufgefassten Schleiermacher und Hegel aus..... Wie Schleiermacher damals in Berlin vertreten war, mussten wir schon entschieden auf der andern Seite stehen."[1]) Sehr derb weist Biedermann die zurecht, die ihm das Recht absprechen, sich auf Schleiermacher zu berufen. „Nun ja — ruft er aus — die bevorstehende Jubelfeier des grossen Regenerators der modernen Theologie wird auf's neue Zeugnis davon geben —: die Pharisäer und Schriftgelehrten schmücken der Propheten Gräber, — aber dann sollen diese auch versiegelt bleiben!"[2])

Es ist dem Leser nicht entgangen, dass bereits in den entwickelten Anschauungen *hegel*'scher Provenienz *schleiermacher*'sche Motive verarbeitet vorlagen. ***Hegel*** war durch Schleiermacher in's intellectualistische Extrem getrieben worden, darum zum guten Teil verbannte er das *autochthone* Gefühl in's Land der Fabel,[3]) das *primitiv-intuitive* in die Kinderstube, in die Häuser der Toren und Kopfhänger, der Gecken und Sonderlinge,[4]) das *reine* in die Tierwelt.[5]) „Gründet sich die Religion im Menschen nur auf ein Gefühl, so hat solches richtig keine weitere Bestimmung, als das Gefühl seiner Abhängigkeit, *und so wäre der Hund der beste Christ*, denn er trägt dieses am stärksten in sich, und lebt vornehmlich in diesem Gefühle".[6]) Wenn diese Polemik auch entschieden ihr Ziel verfehlte, so muss doch zugegeben werden, dass Schleiermachers Definition der Religion als schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls solche Missdeutungen mitverschuldet hatte. Wenn aber nach dieser Seite hin Hegel für die Vermittlung schleiermacher'scher Momente nur negativ in Betracht kommt, so muss auf der andern Seite die tatsächliche, notgedrungene Aufnahme von solchen Biedermann zu einer neuen Prüfung der befehdeten Theorie angetrieben haben. — ***Vatke*** fasste mit Geist und Geschick sein Urteil über die schleiermacher'sche Religionspsychologie dahin zusammen, es sei die Auffassung der Religion als einer Bestimmtheit des Gefühls in der schleiermacher'schen Gestalt ein Produkt der Religionsphilosophie, und was noch mehr, sie sei ihrem metaphysischen

---

[1]) Vortr. 392 f. [2]) Vorrede zur Dk. ([1]III, [2]I. S.VII f.). [3]) Hegel, Religionsphil.[1] I 62. [4]) Hegel, Religionsphil. I 73 ff., 78. [5]) Hegel, Werke XVII 295. [6]) *Hegels* Vorrede zu *Hinrichs* Religionsphil. W. W. XVII 295, zitirt auch von *Rosenkranz* 346, *Hanne* 58 f.

Hintergrunde nach Folgerung aus einer Philosophie, welche dem System Spinozas sehr nahe stehe.[1]) (Ganz ebenso urteilt Biedermann und redet von einem philosophischen Fundament, das Schleiermacher unter der Erde verborgen halte.[2]) „Die Philosophie sitzt bei Schleiermacher im Souffleurkasten des theologischen Theaters; man hört sie durch und sieht sie nicht.“) So war es denn eine Pflicht für Vatke, diese Elemente einer ihm ungenügend scheinenden Philosophie aus Schleiermachers Religionstheorie zu eliminiren, oder besser, die Wahrheiten der schleiermacher'schen Lehre seinem philosophischen System aufzupfropfen. So entstand seine Auffassung der Religion.

Hauptsächlich durch ***Strauss*** und ***Feuerbach,*** weniger durch Vatke war vermittelt der Gedanke Schleiermachers, die Religionslehre, folglich auch die Religionspsychologie, müsse von der Beobachtung des religiösen Phänomens selbst, genauer der religiösen Eindrücke, ihren Ausgang nehmen — auch dies eine für Biedermann ausserordentlich wichtige Anregung, die er offen anerkennt.[3])

Diese Vermittlungen stellen selbstverständlich nur einen Teil der Einwirkungen Schleiermachers auf Biedermann dar. Wie wir deutlich eine Reihe von Punkten nachweisen konnten, wo Biedermann trotz *Strauss* und *Vatke, Rothe* und *Zeller* auf *Hegel* direkt zurückgeht, so dringt er auch hier auf die Quellen. Dabei konnten ihm die inneren Widersprüche Schleiermachers, die zum guten Teil gegen den von diesem so sehr verachteten Standpunkt Hegels hinneigten, nicht entgehen. Wir wiesen bereits[4]) darauf hin, dass Schleiermachers „Gefühl“ trotz der starken Abgeschlossenheit gegen Wissen und Wollen keineswegs immer so leer ist, wie es aus einer grossen Zahl von Stellen, und zwar gerade den Hauptstellen, sich allerdings mit Notwendigkeit ergäbe, wenn man sie für den eigentlichen Ausdruck der schleiermacher'schen Meinung nähme. Doch wissen wir, dass diese überspannte Ausdrucksweise hervorgewachsen ist aus dem Übereifer, die Religion von der schädlichen Verquickung mit der diskreditirten und, was viel wichtiger, den lebendigen Geist vielfach überwuchernden und erstickenden Metaphysik und der rigorosen Moral, wie sie in jener Zeit herrschte und die warme Frömmigkeit allerdings schwer beeinträchtigte, loszuschälen. *Pfleiderers* hübsche, von Biedermann „cum grano salis“ zu verwerten empfohlene Be-

---

[1]) M. Fr. 14, 24, Religionsphil. 8. [2]) Fr. Th. 180. [3]) Dk. I 180. Darnach ist neben Schleiermacher auch **Kant** dieser neue Ausgangspunkt zu danken.
[4]) Theolog. Zeitschrift aus der Schweiz, XIV. Jahrg., S. 184 ff.

merkung, es komme bei Schleiermacher auf Religion ohne Offenbarung, bei Hegel auf Offenbarung ohne Religion hinaus,[1]) stimmt also nur zur Mehrzahl der Stellen, oder zu einem von tatsächlichen Prämissen Schleiermachers aus in die Spitzen der Konsequenz getriebenen Religionsbegriff. Die früher genannten Stellen dürften zum Beweise ausreichen. Ergänzungsweise fügen wir hinzu, dass nach Schleiermacher die Religion alle Begebenheiten in der Welt als Handlungen eines Gottes *vorstellt*,[2]) dass sie das Universum in seinen eigenen Darstellungen andächtig *belauscht*,[3]) im Menschen nicht weniger als in allem andern Einzelnen und Endlichen das Unendliche sehen will.[4]) Auch Schleiermacher musste somit ein

---

[1]) Dk. [2] I 184, Ztschr. f. wiss. Theol. 1871 S. 4. [2]) Schleiermachers „Reden" ed. Pünjer 60 [1]. [3]) Ib. 46 [1] f. [4]) Man mag einwenden, diese Stellen seien alle der 1. Auflage entnommen. Wohlan, ich anerkenne (im Gegensatz zu *Lipsius, Pünjer* u. a.) nicht die geringste Differenz des Religionsbegriffes in den verschiedenen Auflagen der „Reden", glaube sogar *Bender* und *Braasch* in der Behauptung dieser Identität überbieten zu müssen, letzteren wenigstens insofern, als er erklärt, Schleiermacher habe der Anschauung die Herrschaft nicht lassen dürfen, weil sie schon in der 1. Auflage nur eine scheinbare, affektirte sei. Darnach würde Schleiermacher seinen Irrtum eingesehen und verbessert haben, was mehr als einen blos formalen Fortschritt bedeutete. Auf Grund eingehender Untersuchungen unter Berücksichtigung eines grossen Teils der Speziallitteratur scheint mir die „Anschauung" Schleiermachers mit seinem „Gefühl" *vollkommen identisch.* Wir dürfen *keines* der beiden Worte im Sinne der gewöhnlichen psychologischen Terminologie verstehen. Mit einem Paradoxon könnte man sagen: *Schleiermachers Anschauung fühlt, sein Gefühl schaut an.* Letzteres spricht die 2. Auflage beinahe aus: „Das Gefühl schaut — ins Unendliche hinaus" (Reden 106), und der 1. Auflage fehlt nur der präzise Ausdruck, um die Anschauung als Gefühlsfunktion zu erklären. „Die ewige Welt wirkt auf die Organe unseres Geistes so, wie die Sonne auf unser Auge" (70), dieses Bild zeigt deutlich genug, wie Schleiermacher sich das Mischungsverhältnis der psychischen Funktionen denkt. Die „Anschauung" der 1. Auflage ist der *Erscheinungsform* nach vorwiegend Gefühl, das „Gefühl" der 2. Auflage *der tatsächlichen Vermittlung* nach Anschauung (vergl. „Reden" S. 127 f. 1. Aufl. den Ausdruck „Sinn" [*Braasch* S. 47; nach *Bender* (I 171) eigentlich das „Organ", nach *Dilthey* „die psychologische Grundlage der Erfassung des Unendlichen" (I 304)], ferner „Reden" S. 71 [1], 66 [1], 182 [1]; die Wahrnehmung, Betrachtung, Anschauung dagegen *wesentlich* zur Religion gehörig S. 46, 67, 86, 131 u. a.). Schleiermachers „Anschauung" liesse sich daher, wie *Otto Ritschl* mit Recht bemerkt, ersetzen durch „Beschauung, und zwar des mystischen Erlebnisses" (Studien und Kritiken 1888 S. 710); ein anderer Name wäre etwa „Intuition des Herzens". Die Verschiedenheit des Sprachgebrauches der verschiedenen Auflagen erklärt sich ganz einfach als *eine Konzession Schleiermachers zu Gunsten besseren Verständnisses von Seiten seiner Hörer resp. Leser.* Seine „Anschauung" wurde trotz aller Warnungen als vorwiegend anschauend, theoretisch gefasst, und damit das grösste Missverständnis begangen, das überhaupt möglich war. Das Wort war eben als Abbreviatur einer Theorie entschieden schlecht gewählt, daher griff Schleiermacher zu der Urgirung des „Gefühls", wiewohl auch dieser Ausdruck zu

theoretisches Moment in den religiösen Akt mit einflechten, nur dass es nicht notwendigerweise *begrifflicher* Natur zu sein brauchte. Das „Universum" konnte ohne das Medium der *Theorie* unmittelbar religiöse Werte im menschlichen Bewusstsein auslösen. Doch das ist nebensächlich. Halten wir fest: Der Religion ist, wenn auch nicht die „Theorie", so doch *die Betrachtung wesentlich,*[1]) nur vermittelst des Endlichen können wir das Unendliche wahrnehmen.[2]) Sogar die Dialektik sagt: „Das religiöse Gefühl ist nie rein, denn das Bewusstsein Gottes ist darin immer an einem anderen",[3]) und ferner: „Der religiöse Mensch hat kein Arg daraus, das Bewusstsein Gottes nur zu haben an dem frischen und lebendigen Bewusstsein eines irdischen."[4]) Ob freilich Biedermann das Werk gründlich kannte?

Wie *Hegel* durch seine Unfähigkeit, die Ansprüche des Gefühls und Gemütes verstummen zu machen, zum Ausbau der praktischen Seite an der Religion aufforderte, so drängte also *Schleiermacher* umgekehrt durch unmotivirtes oder doch zu wenig mit dem Ganzen der Ausführung ausgeglichenen Aufweisen gedanklicher oder doch anschaulicher Elemente zur Ausgestaltung dieses Momentes.[5]) Ein neuer, kräftiger Antrieb zur Ergänzung seines

---

Missverständnissen Anlass gab. (So lehnt Biedermann — und es ist dies für Schleiermacher gleichfalls wichtig — den Satz „Religion ist Gefühl" darum ab, weil darin der Ausdruck der Beziehung, des Wechselverhältnisses nicht liegt, welcher doch wesentlich zur Religion gehört, [Kirche der Gegenwart I 12]). *Durch diese Änderung der Nomenclatur verstärkte Schleiermacher die Gefahr der Missdeutung, aber er entwaffnete sie zugleich* Es ist eben eine Hauptforderung bei der Erforschung Schleiermachers, *unsere* Auffassung der psychologischen termini beiseite zu lassen. Der Ausdruck „Anschauung" der 1. Auflage schien Schleiermacher dadurch gerechtfertigt, dass dieser Begriff die Präponderanz des Gefühls nicht ausschliessen sollte, da es doch auch ein Anschauen mit andern Organen geben kann, als denen des theoretischen Geistes und dadurch gefordert, dass der Vorwurf des Illusionismus, der dem Gefühl besonders gerne angeheftet wird, widerlegt werden sollte. Enthielt das „Gefühl" nur gleichsam eine Personalbeschreibung, so wies die „Anschauung" den legitimirenden Heimatsschein auf. — Es möge hier noch der Wunsch einen Raum finden, es möchte die 1. Auflage der Scheiermacher'schen „Reden" wieder mehr zu Ehren gezogen werden. Sie ist nicht nur die genuinste, von veralteten Philosophemen im Ausdruck am wenigsten berührte, sondern sie enthält auch eine Menge der fruchtbarsten und wertvollsten Ideen, die in den folgenden Auflagen fehlen.

[1]) Reden S. 46. [2]) Reden S. 135. [3]) Dialektik § 215, 2. [4]) Dialektik 153.
[5]) Es ist zu bedauern, dass Biedermann nicht die 1. Auflage der Reden kannte, wo das handelnde Universum eine so grosse Rolle spielt, gewiss hätte er gerade betreffs dieses theoretischen Momentes viel von Schleiermacher übernehmen können, was ihm erst auf dem Umweg eines modifizirten und zu modifizirenden Hegelismus unter grossen Anstrengungen zuteil wurde; dass Biedermann in

Hegelismus aus Schleiermachers Schatzkammer! Biedermann nahm es so ernst mit der Betonung des Gefühlscharakters der Religion, dass er all seine Vorgänger auf hegel'schen Boden mit Ausnahme *Zellers,* weit überholte. Dass Schleiermacher selbst diesen Fortschritt verursacht hat, verrät Biedermann selbst deutlich genug, denn in all seinen Schriften setzt er sich mit ihm direkt auseinander, wobei er es an Worten nicht fehlen lässt, die seiner Bewunderung für diesen grossen Theologen und „seinen feinsten und schärfsten Sinn gerade für das Problem des Religionsbegriffs"[1]) warmen Ausdruck geben.

Biedermann rühmt als das in der Theologie Neubefruchtende und darum Epochemachende an Schleiermachers Theorie von der Religion, dass diese als wahrhaft *einheitlicher* und *innergeistiger* Prozess gefasst werde.[2]) Schon die „Freie Theologie" liess sich gegen diejenigen aus, welche die Religion einerseits als Wissen, anderseits als Gefühl ausgeben und nicht im Stande seien, die Einheit der beiden als notwendig zugestandenen Momente anders denn als blosses Zusammenzählen zu fassen.[3]) Schon damals also scheint Schleiermachers Einfluss sich geltend gemacht haben, und zwar vornehmlich gegen jenen Standpunkt, welcher verlangte, dass die Religion nicht nur ein Vorstellen oder Wissen, aber auch nicht Gefühl sein solle. Wer sollte gemeint sein? Gewiss niemand anders — so sehr es auf den ersten Blick frappirt — als *Hegel.* Hegel hatte ganz genau erkannt, dass auch das Gefühl ein Anrecht habe, an der Religion zu partizipiren. So sagt er: „Aber nicht nur *kann* ein wahrhafter Inhalt in unserem Gefühl seyn: er *soll* und *muss* es auch, wie man sonst sagte, Gott muss man im Herzen haben."[4]) *Ähnlich noch öfters, ohne dass der Grund dieser Notwendigkeit des Gefühlselementes aufgewiesen würde.* An der Mehrzahl der Stellen kommt Hegel übrigens auch ohne das „Herz" konform dem System mit der blossen „Vorstellung" ganz gut aus. Also wiederum eine Lücke, die Biedermann unter der Einwirkung Schleiermachers ausfüllte, und zwar kommen hier wieder sowohl die „Reden" als die „Glaubenslehre" in Betracht. Die fortwährende Betonung der Unmittelbarkeit der Religion,[5]) die Beschreibung ihrer Entstehung,[6]) ihrer Selb-

---

der Tat die übrigens recht selten gewordene und erst durch Pünjer wieder neu herausgegebene 1. Auflage nicht gelesen hatte, beweist deutlich genug Dk. I 215. Ist irgendwo die Causalität des religiösen Objektes so betont, wie an dem beanstandeten Orte! Verg. Reden [1] 52—57.

[1]) Dk. [2] I 183. [2]) Dk. I 215. [3]) Fr. Th. 41. [4]) Hegel, Religionsphil. I 75. [5]) Reden S 57 [1], 54 [2-3]. [6]) Reden 77 f. [1], 55 f. [2-3].

ständigkeit, kurz das ganze Werk in seinem Fundamentalgedanken weist auf einen einheitlichen, nur logisch nach verschiedenen Momenten zu differenzirenden Akt, wobei denn allerdings zugegeben ist, dass die Durchführung dieser Einheit Schleiermacher nicht durchweg gelungen ist, da Anschauung und Gefühl doch mehrfach in unklarer Weise neben einander stehen bleiben. Die Absicht einer Union aber ist aus obigen Argumenten klar genug ersichtlich. Dass auch die Glaubenslehre mit ihrer Gefühlstheorie den religiösen Akt als einen einheitlichen erklärt, ist selbstverständlich. Jede Religionslehre, welche die Religion nicht als blosses Konglomerat heterogener Elemente fixirt, und an die religiöse Erfahrung appellirt, wird diesen Begriff der Einheitlichkeit der Religion aufnehmen müssen.

Das andere, was Biedermann als epochemachend an Schleiermacher rühmte, war die *Innergeistigkeit der Religion,* auch dies ein Punkt, wo Hegels *Theorie* nicht tief genug in das Wesen ihres Gegenstandes eingedrungen war. Darnach konnte sich für religiös halten, wer das kirchliche Lehrsystem als Metaphysik für wahr hielt. Schleiermacher bewies, wie unberechtigt diese Annahme sei, und zeigte, wie nur das *Ergriffensein der ganzen Persönlichkeit in ihrem innersten Wesen des sublimen Namens der Religion würdig sei.* Dass die Theorie vom „Gefühl" nur accidentiell, durch die zufällig präsent oder doch nahe liegende, historisch sehr wohl begreifliche Psychologie gefordert war, hat Biedermann mit congenialem Tiefsinn erkannt, indem er die Innergeistigkeit des religiösen Prozesses als das Grosse an Schleiermachers Lehre hervorhebt. Die „Vorstellung" Hegels konnte nicht der Ort dieses zentralen Vorgangs sein, nach Biedermanns fortgeschrittener Psychologie aber auch nicht das Gefühl im vulgären Sinne, da doch auch das Denken und der Wille in den innersten Grund des Personenlebens hinabreichen. So drängte denn also die schleiermacher'sche Auffassung der Religion ihrer psychologischen Seite nach zu einer solchen Theorie, welche den psychischen Akt der religiösen Erhebung als eine in der Tiefe des menschlichen Wesens sich vollziehende einheitliche Tat des menschlichen Geisteslebens darstellte.

Dass hiebei die schleiermacher'schen Andeutungen über die stetige innere Kohärenz und Korrespondenz der Seelentätigkeiten teils direkt, teils auch indirekt (durch Schleiermachers Dependenten) mitwirkten, lässt sich kaum mit Sicherheit beweisen, darf aber wohl als sehr wahrscheinlich angesehen werden. Wir erinnern uns an das bereits verwertete[1]) Wort: „Was Ihr auch absondern

[1]) Theolog. Zeitschrift aus der Schweiz, Jahrg. XIV, S. 184.

möget in der Betrachtung als einzelnes Talent und Vermögen, keines bringt ebenso abgeschlossen seine Werke hervor, sondern, ich meine es im Ganzen, versteht sich, jedes wird bei jeder Verrichtung dergestalt von der zuvorkommenden Liebe und Unterstützung der andern bewegt und durchdrungen, dass Ihr nun in jedem Werke alles findet, und Euch begnügen müsst, nur in dieser Verbindung die herrschend hervorbringende Kraft wahrzunehmen."[1]) (Bekanntlich hat Schleiermacher eigentliche „Seelenvermögen" überhaupt abgelehnt, an jedem Moment menschlicher Tätigkeit ist das ganze menschliche Ich beteiligt; an die Stelle verschiedener Geistes*vermögen* treten verschiedene *Funktionen* der Seele.)[2]) Wird aber darauf hingewiesen, dass Biedermann sich überwiegend der schleiermacher'schen Glaubenslehre bedient zu haben scheint, so sei erinnert an den Exkurs § 3,3 dieses Werkes, vor allem an den Satz: „Jeder wirkliche Moment des Lebens ist seinem Gesamtgehalte nach ein zusammengesetztes aus jenen .... dreien (Denken, Fühlen, Wollen), wenngleich zweie davon immer nur als Spuren oder Keime vorhanden sind."[3]) Die Vorliebe Schleiermachers für quantitative Differenzirungen, die ganz besonders in der Metaphysik (anlehnend an Schelling) uns entgegentritt, äusserst sich somit auch hier in der Psychologie. Wenn auch heute kaum mehr geleugnet werden wird, dass Schleiermacher hierin viel zu weit gegangen ist, wenn er das Gefühl so sehr anwachsen liess, dass das theoretische und voluntaristische Moment fast gänzlich unsichtbar wurden, wenn die Bestimmung der Religion als schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls heute wohl ziemlich allgemein als einseitig aufgegeben wird, so steht doch gerade um so sicherer fest die Behauptung *Seydels:* „Sicher ist, dass Schleiermachers ‚Glaubenslehre' .... den Anstoss gab, die Stellung des Gefühls zu Wissen und Wollen neu zu prüfen und damit zugleich die Unentbehrlichkeit aller drei Formen zu erkennen, und zwar so, dass diese Erkenntnis sich zu einem grundsätzlich fixirten Wesensmerkmal der Religion erhob."[4]) Dass von all denen, welche diese Bemerkung trifft, Biedermann wohl in allererster Linie zu nennen ist, wird nach dem Vorhergehenden einleuchtend sein.

---

[1]) „Reden" S. 34. (2. Aufl.), vergl. S. 56. Die 1. Aufl. S. 33 f. [2]) *Schleiermacher, Psychologie* S. 31—33, 400. Vergl. *Schürer,* Schls. Religionsbegriff und die philosoph. Voraussetzungen desselben, 1868, S. 14. [3]) Glsl.[6] 9. [4]) *Seydel,* Religionsphil. 45.

b. Alexander Schweizer.

Ein gewichtiger Vorwurf, den Schleiermachers Definition der Religion von vielen Seiten erfahren musste, ging darauf, dass die Religion gar nicht tatsächlich in schlechthiniger, serviler Abhängigkeit aufgehe. Denn abgesehen davon, dass die Naturreligion einer solchen absoluten Dependenz vollständig fremd sei, dass vielmehr bisweilen in derselben Äusserungen ungezügelten Freiheitsgefühls zu Tage treten, kenne ja auch das höchste religiöse Bewusstsein, das christliche, den Gedanken einer relativen Freiheit, die sich im Bösen und gewissen kultischen Verhaltungsweisen manifestire. Ganz hatte Schleiermacher ein relatives Freiheitsgefühl selbst nicht negirt, allein er subordinirte es einfach als partielles unter den Begriff der schlechthinigen Abhängigkeit.[1]) Auf die Dauer aber konnte das nicht genügen, denn das Problem war damit noch lange nicht gelöst, auch bellte Hegels „christlicher Hund" mit seinem allerschlechthinigsten Abhängigkeitsgefühl, zwar ein ganz plumper Geselle und ohne alles Verständnis für das tiefe Empfinden Schleiermachers, so laut in die Ohren der nicht immer sehr urteilsfähigen Welt, dass Abhülfe geschaffen werden musste. Überdies hatte Hegel Schleiermacher mit vollständigem Recht ausserhalb der wissenschaftlichen Diskussion gesetzt — nur die Form war ungerecht und zeigt von mangelndem Verständnis für Schleiermachers Anschauungsweise —, indem er sagte: „Man beruft sich häufig so auf sein Gefühl, wenn die Gründe ausgehen; so einen Menschen muss man stehen lassen; denn mit dem Appelliren an das eigene Gefühl ist die Gemeinschaft zwischen uns abgerissen."[2]) Hinzu kam eine Reihe anderer Faktoren, die alle darin übereinstimmten, Schleiermachers Religionstheorie im Sinne einer harmonistischen Psychologie zu erweitern. So erklärt es sich, dass Schleiermacher keine eigentliche Schule hinterliess, wiewohl die ganze moderne Theologie zu ihm in die Schule ging. Merkwürdig, aber sehr verständlich: Der grösste Lehrer der evangelischen Kirche hat keine Schule! Gerade das aber ist seine Grösse: Er erzog seine Schüler zur Freiheit der Selbstbestimmung, so dass sie aufhörten, blosse Schüler zu sein: Er ist der Lehrer von Meistern.

Der bedeutendste dieser Meister war entschieden der Theologe, auf den die reformirte Kirche als auf einen ihrer grössten nach Schleiermacher stolz ist, *Alexander Schweizer*. Bereits hörten wir, wie dieser durch seine Schüler auf Biedermann einwirkte, und

---

[1]) Schleierm., Glsl. [2] 25 f. [2]) Hegel, Religionsphil. I 74.

ihn dadurch näher zu Schleiermacher heranzog. Wiewohl Schweizers „Glaubenslehre“ erst 1863 zu erscheinen begann (vollendet wurde sie 1872), dürfen wir doch annehmen, dass schon seine Vorlesungen in den vierziger Jahren die Härten der schleiermacher'schen Religionspsychologie zu mildern suchten.

Da war es gewiss schon damals die schroffe Charakterisirung der Religion als schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, welche von Schweizer eine Korrektur oder doch beschwichtigende Erläuterung erfahren musste. Seine „Glaubenslehre“ erklärt zwar das religiöse Selbstbewusstsein für ein Innewerden der Abhängigkeit des Endlichen vom Unendlichen, und zwar für eine *Abhängigkeit schlechthin,*[1]) bemüht sich aber sofort, das „Missliche dieser Bezeichungsweise“ hervorzuziehen, die naheliegende Vermutung eines drückenden, sittlich lähmenden, die relative religiöse Selbstständigkeit (wie sie Gebet und Opfer voraussetzen) negirenden Zustandes.[2]) Im Gegensatz gegen ein solches Abhängigkeitsgefühl, soll das religiöse vielmehr beruhigen, befreien, sittlich kräftigen, da es des prinzipiellen und durchgängigen Unterschiedes zwischen göttlicher und weltlicher Abhängigkeit sich wohl bewusst ist, ein Gedanke, den schon Schleiermacher äusserte, wiewohl nicht ganz mit diesem Nachdruck.[3])

Diese Betonung des Unterschiedes zwischen religiösem und profanem Abhängigkeitsgefühl musste den Wunsch wachrufen, die beiden auch äusserlich möglichst auseinanderzuhalten. Schleiermacher hatte aus durchsichtigen Gründen sich bemüht, mit einer blossen Gefühlsbestimmung, ohne Anleihen bei den psychischen Schwesterfunktionen, auszukommen. Das Moment der Schlechthinigkeit sollte jedes gegenständliche, theoretische Moment überflüssig machen. Nun hatte er aber selbst zugegeben, dass das Abhängigkeitsgefühl, das doch „schlechthinig“ sein sollte, solche Zustände begleite, in denen wir auch unserer Selbsttätigkeit bewusst sind, ja sogar ausdrücklich erklärt: „Ohne alles Freiheitsgefühl wäre ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl unmöglich.“[4]) Auch hatte die „Glaubenslehre“ selbst gezeigt, wie aus dem Abhängigkeitsgefühl die Vorstellung unmittelbar emporsteige und erst in ihr klares Selbstbewusstsein werde.[5]) — Es war Schweizer also nahe gelegt, diese Klarheit des Selbstbewusstseins, die gedankenmässige Ausprägung der im Abhängigkeitsgefühl noch unklar gesetzten theoretischen Momente als ein Er-

---

[1]) Schweizer, Glsl.[1] I. S. 92. [2]) Schweizer, Glsl.[1] I S. 93 f. [3]) Schleiermacher, Glsl.[6] 16. [4]) Schleiermacher, Glsl. 19. [5]) Schleiermacher, Glsl. 20, im weitern Sinne das ganze Werk.

fordernis zu erklären, dem der Religiose selbst zu genügen habe. Das fromme Gefühl wollte ja selbst in klare Formen gebracht werden; es wusste sich nicht als ein Ganzes, Fertiges, ehe diese Klarheit gewonnen war.[1]) Doch wie sollte dieses Fertige, in dem das fromme Selbstbewusstsein zur Ruhe gelangte, heissen, wenn nicht „Religion"? *Dies ist der ganz einfache Schritt, den Schweizer über Schleiermacher hinaustut: Er erweitert den Umfang des Begriffs, indem er das postulirte Vorstellungsmoment, das Schleiermacher mit aller Gewalt (und dennoch nicht mit durchgängigem Erfolg) vom frommen Gefühl als einer eigenen Provinz hatte zurückdrängen wollen, in die Religion mit einschliesst. Dabei aber behält das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl die ideelle Suprematie: es ist und bleibt „die Wurzel und das allgemeine Wesen der Religion."*[2])

Es ist nicht zu leugnen, dass Schweizer mit dieser Aufnahme eines theoretischen Moments in die „Religion" der hegel'schen Religionsphilosophie sich annäherte, obschon die Annäherung mehr äusserlicher Art ist. Das fromme Selbstbewusstsein bleibt das „allgemeine Wesen" der Religion und kann damit immer noch ziemlich isolirt vorkommen. Schweizer würde darnach eine Frömmigkeit zulassen, in welcher ein theoretisches Element noch gar keine Rolle spielte. Die konstitutive Notwendigkeit desselben für das *Centrum der Religion* ist nicht garantirt, sondern nur seine Mitwirkung bei der Entwicklung der schon vorhandenen Frömmigkeit,[3]) seine notwendige Erhebung auf der Basis des frommen Gefühls. Wir sehen also, Schweizer kommt der gegnerischen Schule bei weitem nicht so viel entgegen, als Vatke, Feuerbach, Zeller u. s. f. von der ihren.

Immerhin war es doch schon ein recht bedeutsames Zugeständnis, wenn Schweizer ausdrücklich anerkannte: Im frommen Gefühl ist nicht das volle Wesen der Religion gegeben.[4]) Auch Biedermann rühmt diese Modifikation der schleiermacher'schen Theorie,[5]) und zwar ist diese Anerkennung für uns um so wichtiger, als sie uns zeigt, wie Biedermann die seinem Geiste entsprechenden Elemente in Schleiermacher von den ihm nicht entsprechenden absondern und mit seiner sonstigen Überzeugung in Einklang zu bringen lernte.

Darin liegt denn auch die Bedeutung Schweizers für die Entwicklung Biedermanns: Nicht in der Übermittlung positiver Erkenntnisse, sondern in dem Nachweis, dass Schleiermachers Religionswissenschaft voll von den wertvollsten Motiven sei auch

---

[1]) Schweizer, I 91 f. [2]) Schweizer, Glsl. I 96. [3]) Schweizer, Glsl. I 91. [4]) Schweizer, Glsl. I 92. [5]) Bm. Dk. I 215.

für den, der nicht in verba magistri schwer und namentlich der psychologischen Isolirung der Religion nicht beipflichten konnte, eine Wegleitung, die auch nach *Vatkes* Wirksamkeit von grosser Wichtigkeit sein musste, und hier jedenfalls schon darum zu erwähnen war, weil Schweizers Einfluss in der entscheidenden Periode der Überwindung des Rationalismus an Biedermann herantrat.

c. Andere Religionstheoretiker der schleiermacherschen Richtung.

(De Wette, Neander, Schenkel, Romang, Hase.)

Es bleibt uns nur weniges zu sagen übrig. Geistige Impulse lassen sich ja niemals bis hinein in's Einzelste ihren Wirkungen nach verfolgen, so wenig als sich die geistige Motivationskraft der einwirkenden Ideen nach mathematisch genauen Massstäben berechnen lässt. Sind wir jedoch an all' den Orten, wo wir nicht durch verbale Anlehnung, durch Änderung oder Ausbildung einzelner Gedankengänge aus Veranlassung herantretender Impulse u. dgl. die Behauptung direkter Abhängigkeit aussprechen dürfen, auf approximative Urteile angewiesen, so ist es für uns doch unerlässlich, die einwirkenden Faktoren wenigstens mit möglichster Vollzähligkeit herauszustellen.

De Wette und *Neander*, auch *Schenkel*, zählen zu Biedermanns Lehrern und verdienen daher die nächste Berücksichtigung. Für die Religionspsychologie hat *Neander, der Pektor ıltheologe,* nichts originelles geschaffen; wir begnügen uns mit der Nennung des Namens des von all' seinen Schülern so hoch verehrten Mannes. Von *De Wette* erzählt Biedermann: „Wir hatten an ihm .... ein vorleuchtendes Beispiel, wie freie Wissenschaft mit positiv religiösem Sinn und warmer Liebe zur Kirche sich gar wohl vertragen. Freilich die Art, wie De Wette beides wissenschaftlich vermittelte, befriedigte mich nun allerdings gar nicht. Seine Theorie von der Religion, dass der Geist die dem frommen Gefühl sich aufschliessende göttliche Wahrheit nur mit der Ahnung im Sinnbild zu fassen und nicht auch mit dem Verstande zu erkennen vermöge, schien mir die Theologe doch auf gar zu schwache und schwankende Füsse zu stellen. Darum blieb ich auch von De Wette's Vorlesung über Glaubenslehre, sowie es über die Kritik des Kirchlichen hinausging, sehr unbefriedigt.“ [1]) Anderwärts fühlt sich Biedermann gedrungen durch die Pflicht der Dankbarkeit, der Anregung zu gedenken, die ihm durch De Wettes Roman „Theodor,

[1] Vortr. 388.

oder des Zweiflers Weihe" zuteil wurde.[1]) Es ist psychologisch gar wohl begreiflich, wie Biedermann von einer Anschauungsweise abgestossen werden musste, welche über die gemeine Überzeugungsweise des Wissens nicht allein die höhere des reinen Vernunftglaubens, sondern auch die der gefühlsmässigen Ahnung erhebt,[2]) und von der Religion erklärt: Sie ist nichts, als der Glaube und die Ahnung selbst.[3]) Von einer erkenntnistheoretisch und metaphysisch begründeten klaren Psychologie kann da kaum mehr geredet werden, doch wohnte der De Wette'schen Beschreibung der Ahnung als einer wichtigen Form des religiösen Bewusstseins ein Wahrheitsmoment inne, das Biedermann zu verwerten übernahm. Freilich hatte schon *Vatke* diesen Begriff der Ahnung in der Reihe „Gefühl, Vorstellung, *Ahnung*, Glaube, reines Denken" angeführt,[4]) und *Schleiermacher* hatte von jeher gesagt: „Die Religion will, was in der unendlichen Natur des Ganzen und Allen, alles Einzelne und so der Mensch gilt, in stiller Ergebenheit im Einzelnen anschauen und *ahnen*,"[5]) aber keiner von beiden hatte sich herbeigelassen, diesen Begriff psychologisch präzise zu entwickeln. (Zum Teil mag dies auch an der Aufgabe ihrer Werke liegen.) Erst Biedermann setzt sich mit ihm ausdrücklich auseinander, und zwar in deutlicher Anlehnung an den seinerseits hauptsächlich durch *Fries* bedingten „ästhetischen Rationalismus" De Wettes. Ohne die Religion auf die Ahnung zu reduziren, anerkennt er doch diese immerhin als eine tatsächliche Etappe in dem psychologischen Entwicklungsgang des religiösen Bewusstseins.[6]) *Wir haben somit genügenden Grund zu der Annahme, Biedermann sei zu seiner Fixirung der Ahnung als eines allgemeinen und wichtigen Gliedes in der Gestaltung des religiösen Phänomens von De Wette bestimmt worden.*

Weit weniger wichtig ist für Biedermanns Entwicklung die Religionstheorie *Dan. Schenkels,* welcher bekanntlich im Gewissen ein eigenes religiöses Organ entdeckt zu haben glaubte.[7]) Da wir keinerlei unmittelbare Abhängigkeit entdecken können und in der längeren Auseinandersetzung mit der Annahme Schenkels vielmehr nur eine Apologie und Polemik im Dienste der eigenen Ideen erblicken, können wir von einer vergleichenden Darstellung der beiderseitigen Ideen Umgang nehmen.

Weniges auch ist zu sagen von dem ehemals fast masslos erbitterten Gegner Biedermanns, *Johann Peter Romang.* Der scharfe Zusammenstoss mit diesem bedeutenden Berner Philosophen endigte

[1]) Bm., Der relig. Roman, Vortr. 65. [2]) De Wette, Lehrbuch der christl. Dogmatik [3] I § 13. [3]) Ib. § 19. [4]) Vatke, Die menschliche Freiheit, S. 125. [5]) Schl., „Reden" 48. [6]) Dk. [1] 93, [2] I 291. [7]) Schenkel, Chr., Dk. § 29 ff.

nach Biedermanns eigenen Worten mit einem „fruchtbaren und versöhnlichem Resultate.“ [1]) Wie eng das Verhältnis beider war, beweist die Tatsache, dass „nachdem Romang allen seinen Freunden durch seine Reizbarkeit den ferneren Verkehr unmöglich gemacht hatte, Biedermann der letzte war, der ihn auf dem Totbette besucht hat.“ [2]) Suchen wir jedoch nach Spuren dieser fruchtbaren gegenseitigen Beeinflussung, so bekennen wir, nichts aufweisen zu können, was nicht schon aus Schweizers Einwirkung erklärbar wäre. Konstatiren wir also nur: Auch bei Romang drängt sich das Wissen in die Religion ein, ja noch mehr — und damit kommt *Romang* dem biedermann'schen Denken anscheinend näher als *Schweizer* — ohne Bewusstsein, also ohne Wissen gibt es auch keine *Frömmigkeit,*[3]) wiewohl sich Romang sofort wieder „gewissermassen denjenigen anreiht, welche die Religion als eine Sache des Gefühls auffassen.“[4]) Bedeutsam ist, dass dies letztere geschieht, weil „mit dem Namen Gefühl am richtigsten bezeichnet wird diese *innerlichste*, die Kraft, ... ihren Gegenstand zu ergreifen, sich an ihn hinzugeben, in sich schliessende *Mitte des Seelenlebens,* die bei der wahrhaftigen Frömmigkeit in ihrer Tiefe aufgeregt ist und zu dem Göttlichen emporwallet.“ [5]) Es ist nicht nur möglich, sondern sogar wahrscheinlich, dass gerade *Romang* Biedermann auf den grossen Gedanken *Schleiermachers* hinwies, die Religion in den Tiefen des menschlichen Seelenlebens zu finden, ein Fundamentalgedanke, der beinahe der ganzen hegel'schen Richtung hinter der verhängnisvollen Gewandung der Gefühlstheorie verborgen blieb, den aber gerade Biedermann mit so verständnisinnigem Blicke hervorhob.

Für die unmittelbare Einwirkung *Karl Hases* ist weder biographisch, noch aus Biedermanns Werken die nötige Gewähr vorhanden. Trotzdem sei erwähnt die Jugendschrift „De Fide“ (1825), woselbst das Essentielle der Religion in einem gewissen X gesehen wird, „das grösser und umfassender ist als Wissen, Gefühl und Wille, aber diese alle einschliesst, und im eminenten Sinne *Glaube* genannt werden könnte.“ [6]) Doch auf bestimmte Entscheidung müssen wir im Hinblick auf die unsichere Verbürgung und den Mangel innerer Hinweise Verzicht leisten.

Zum Schlusse dieser Analyse sei auch hingedeutet auf die wichtigen Impulse, die von der ***spezifisch christlichen Litte-***

[1]) Vortr. 427. [2]) *Blösch,* Joh. Peter Romang als Religionsphilosoph. Theol. Zeitschrift aus der Schweiz 1896. S. 41. [3]) Σ der natürl. Religionslehre S. 25. [4]) S. 26. [5]) Ib. [6]) *Seydel,* Religionsphil. S. 46.

ratur ausgingen. Betrachten wir nur die Klassiker des Urchristentums: den Anteil des Intellects am religiösen Prozess sicherte der brückenschlagende Begriff des *εὐαγγέλιον*, kirchlich gesteigert zum Schriftprinzip, die *γνῶσις* und *πίστις*, welche ohne gedankliches Moment schlechterdings nicht gefasst werden können. Einer Überwucherung dieser Seite aber trat sofort entgegen die tief mystische „*ἀλήθεια*" des vierten Evangelisten, die eminent ethische „*πίστις*" der paulinischen Predigt, die Einheit aller dieser Momente aber wurde zur offenbaren Tatsache in dem Prototyp und Offenbarer religiöser Vollkommenheit, in Jesus Christus, und es wäre oberflächlich, diesen Elementen, mit denen Biedermann schon durch seine pfarramtliche Tätigkeit, noch mehr aber durch das eigne religiöse Bedürfnis in vertrauten Umgang trat, nicht die weittragendste Inclinationskraft zuzuschreiben.[1])

Schluss:

Die Zusammenfügung zum System.

Summarisch betrachtet bietet unsere Untersuchung sofort den Anblick einer *Synthese von Schleiermacher und Hegel,* wie dies schon nach Biedermanns eigener Aussage sehr nahe lag.[2]) Vom einen die Selbständigkeit und Innerlichkeit der Religion, vom andern ihr harmonischer Zusammenklang mit den übrigen Tätigkeiten des *einheitlichen* Geisteslebens und daher die Unterordnung des theoretischen Moments unter die Normen des wissenschaftlichen Denkens.[3]) Man kann sagen: **Biedermanns Religionspsychologie ist eine Konzeption des vorwiegend durch Schleiermacher bedingten christlichen Geistes auf dem Boden des Hegelismus.** Die Basis seiner Theorie bildet zweifelsohne Hegel. Ebenso sicher aber steht fest, dass Biedermann sich niemals kritiklos dieser Basis anvertraut. Ansätze zur Ueberwindung der abstossenden Punkte fanden sich schon auf der Hegelschen Linie, in *Vatke, Feuerbach* u. s. w., doch wiesen die Waffen, mit denen sie die Härten Hegels zu bekämpfen suchten, auf den Schmied, der sie gefertigt und selbst so meisterlich geführt, auf Schleiermacher und seine rüstigen Gesellen. So erreichte Biedermann eine tiefere Erfassung, und darum die Vermählung der Gegensätze, die seinen Vorgängern immer

---

[1]) Vergl. auch die oben bei *Hegel* angeführten Hinweise auf reformatorische Analogieen (Theolog. Zeitschrift, XIV, S. 249, Anmerkung 8). [2]) Bm., Ferd. Chr. Baur, Vortr. 110, „Schl." Ib. S. 205, „Erg." Ib. 414, Zeitschrift für wiss. Theol. 1871, S. 4. [3]) Vortr. 203 ff.

wieder unter der Hand feindlich sich entgegentraten. Damit war der starke Rahmen gegeben, in den die einzelnen Ausgestaltungen sich zwanglos fügten.

Erhebt sich Biedermanns Religionspsychologie über das Niveau blosser Eklektik? Wir können die Frage getrost bejahen. Biedermann hat sich stets bestrebt und allzeit viele Mühe darauf verwandt, die Anregungen, die ihm von den verschiedensten Seiten zu teil wurden, organisch zu verbinden und zu einander in's notwendige logische Verhältnis zu setzen. So erhält seine Theorie den Charakter grosser systematischer Geschlossenheit und Einheitlichkeit. Damit soll unseren zahlreichen und grossen Bedenken nicht der Riegel vorgeschoben sein. Zum Austrag kann der Streit erst in der erkenntnistheoretischen, ja metaphysischen Abhandlung kommen, doch möge es uns vergönnt sein, schon hier auf einige dieser Schwierigkeiten zu weisen: Wie kann das Absolute, das nach dem Kanon: „Gleiches ist nur für Gleiches“ [1]) als allgemeines *nur* vermöge der *allgemeinen* Funktion des theoretischen Bewusstseins als notwendigen Mittelgliedes [2]) vom Subjekt recipirt werden kann, plötzlich ins *praktische* Bewusstsein sich reflektiren, da praktisch doch nur das, was eine unmittelbare Beziehung aufs Einzelne, *Concrete* hat? [3]) Wie kann ferner das Absolute, dieses *abstractissimum,* wenn man so sagen darf, *concret* werden bei einem *derartigen* Prozess? Wie könnte denn die Concretheit des Subjekts die Aussage seines wohl geprüften theoretischen Bewusstseins alteriren können? Nehmen wir aber nach dem erkenntnistheoretischen Grundgesetz an, das Absolute könne sich zur Concretheit entäussern, wie wäre dann das theoretische Bindeglied, diese Funktion des Allgemeinen, spekulativ begründet? Ferner: Wenn Biedermann dieses *vermittelnde* Moment festhält, wie kann da erklärt werden: Religion ist die Reflexion des unmittelbaren Bewusstseins in's theoretische Bewusstsein? Sehr wohl denkbar ist, dass der Gottesgedanke (nach Hegel) in's Herz gebracht wird, aber wie ist es umgekehrt möglich, dass der eben vorhandene Gefühlszustand mit der Gottesidee sich verbinde? Der Gedanke kann ja sehr wohl ein Gefühl im Gefolge haben, wie aber soll ein tatsächlich vorhandenes Gefühl mit einer theoretischen Erfassung des Absoluten sich vermählen können zu dem einheitlichen Akt des religiösen Bewusstseins? Beruft sich Biedermann aber darauf, dass die Scheidung der beiden Momente nur eine logische, nicht aber zeitlich reale sei, so erhebt sich die grosse spekulative Schwierigkeit: Wie kann das θεωρεῖν Mittelglied oder Verbindung zwischen

[1]) Fr. Th. 15, 38. [2]) Ib. 38. [3]) Ib. 34.

Gott und Mensch sein, ohne wenigstens mindestens einen blitzartigen Augenblick real für sich zu sein, wie kann sich etwas reflektiren in eine andere psychische Funktion, das nicht da ist, nicht da sein kann? – Doch Biedermann wird uns entgegentreten, das sei vorstellungsmässig gedacht und treffe nicht seine Behauptung. Wir sehen also, dass wir eine eingehende Kritik der ganzen Theorie noch versparen müssen. Nicht anders steht es mit der nicht mehr spekulativ gefärbten Religionslehre der späteren Periode Biedermanns. — Wir müssen somit übergehen zur erkenntnis-theoretischen Untersuchung.

Die Entstehung des Jesuitenordens.

Von Prof. R. Staehelin in Basel.

In dem Namen der Gegenreformation, mit dem man die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts zu bezeichnen pflegt, liegt Beides ausgesprochen, einmal, dass die Bewegung, die diese Zeit kennzeichnet, gegen die Reformation gerichtet war, sowie, dass sie auch der Kirche, in der sie entstand, ein neues Leben mitteilte und von reformatorischer Bedeutung für sie geworden ist. Beides war in der Tat der Fall. In weiten Gebieten, wo um das Jahr 1555, zur Zeit des Augsburger Religionsfriedens, der evangelische Glaube zum festen Bestande gebracht schien oder doch in der Voraussicht eines baldigen Sieges mit der Papstkirche im Kampfe lag, hat am Ende des Jahrhunderts diese letztere wieder die Alleinherrschaft gewonnen oder geht ihr doch unaufhaltsam entgegen, und während sie so nach aussen ihre Herrschaft immer weiter ausdehnt, ist auch in ihrem Inneren ein neuer Geist der Andacht und des Glaubens, aber auch der Superstition und des Fanatismus erwacht. Die Erasmische Richtung, die bis zur Mitte des Jahrhunderts noch in einem grossen Teil der katholischen Kirche die vorherrschende war, wird in der Geistlichkeit wie bei den Bischöfen immer mehr durch die streng katholische verdrängt, und auch das Volksleben wird durch neue Orden und Genossenschaften mit der Kirche wieder in engere Verbindung gebracht und in den Dienst ihrer Interessen und die Arbeit für ihre Zwecke hineingezogen. Es ist eine Bewegung, in welcher der Geist des Mittelalters noch einmal mit demjenigen der Reformation den

Kampf auf Leben und Tod eingeht, die sich nicht nur in den Zuständen der Kirche, sondern auch in der Kunst und der Literatur überall fühlbar macht und die, wenn sie auch im 17. Jahrhundert durch die Vorkämpfer der protestantischen Politik, Männer wie Gustav Adolf und den grossen Kurfürsten in ihrem weiteren Vordringen gehemmt wurde, doch innerhalb der katholischen Kirche durch alle Krisen der Revolution und der Aufklärung hindurch bis auf die Gegenwart noch fortwirkt und gerade in unserm Jahrhundert dem Papsttum die grössten Siege, die es jemals errungen hatte, eingebracht hat. Strömungen von solcher Macht und Bedeutung können nicht blos aus einer Quelle, einem einzelnen Ereignis oder einer einzelnen Persönlichkeit abgeleitet werden. Auch die Gegenreformation ist aus sehr verschiedenartigen Antrieben und Bedürfnissen, politischen und kulturgeschichtlichen, wie religiösen, entsprungen, und wenn man ein Ereignis vor anderen als den entscheidenden Impuls hervorheben will, so wird man als solchen die gleiche Reformation Luthers zu nennen haben, die der Entstehung einer von Rom unabhängigen, evangelischen Kirche zu Grunde liegt. Sie erst nötigte die katholische Kirche, den Klagen und Anklagen endlich Gehör zu geben, die so lange schon erfolglos über die verderbten Zustände der Kirche und der Geistlichkeit erhoben worden waren, und diente zur Veranlassung, dass in einem weiten Kreise hervorragender Prälaten das Bedürfnis nach einer Reinigung und Erneuerung des religiösen Lebens in seinem ganzen Umfang erkannt und eine Wiedergeburt desselben aus derjenigen Quelle eingeleitet wurde, aus der überhaupt alle nachhaltige Kraft der Kirche sich erzeugt, aus der lebendigen Frömmigkeit selbst. Eben durch diese religiös sittliche Erneuerung, die in Folge der reformatorischen Bewegung auch den Katholicismus ergriff, erhielt nun aber auch der Kampf der beiden Kirchen seine volle Intensität und Bedeutung. Es war von jetzt an nicht mehr blos die Heuchelei und der frivole Weltsinn, wogegen der Kampf geführt werden musste; sondern zwei Arten wirklicher Frömmigkeit, zwei subjektiv wahre und lebendige Formen der Religion standen sich gegenüber, die beide den Anspruch erhoben, die ächten Erben von Christi Geist und Verheissung zu sein, und diesen Anspruch auch durch Zeugnisse lebendiger Tat und persönlicher Erfahrung zu bewähren im Stande waren.

Aber gerade wie bei der evangelischen Reformation die Kraft des Erfolges in dem Hervortreten bestimmter Persönlichkeiten lag, die das, was die Kirche bedurfte, als innern Besitz in sich trugen und mit prophetischer Kraft ihr zu eigen machten, so wäre auch die katholische Gegenreformation nie zu ihren über-

raschenden Erfolgen gelangt, wenn nicht auch ihre Tendenzen in einzelnen besonders kräftig veranlagten Persönlichkeiten wirksam sich zusammengefasst hätten und von dieser Quelle aus der durch mannigfache sonstige Kanäle genährte Strom seinen entscheidenden Antrieb und seine bestimmte Richtung erhalten hätte. Am deutlichsten tritt dieser Zusammenhang in der Geschichte desjenigen Ordens hervor, der unter den bestimmenden Mächten der Gegenreformation von ihren Anfängen bis auf die Gegenwart immer an der Spitze gestanden hat, des Jesuitenordens. Nie würde er in so kurzer Zeit einen solchen Einfluss ausgeübt und so grosse Eroberungen gemacht haben, wenn nicht in weiten Kreisen der katholischen Kirche das Bedürfnis nach einem Leben in Gott und nach einer Arbeit in seinem Dienste wieder erwacht wäre und die Lebensanschauung der Renaissance zurückgedrängt hätte. Aber niemals hätte auch dieses Bedürfnis mit solchem Erfolge können befriedigt und den Zwecken Roms dienstbar gemacht werden ohne die Energie und die eminente Organisationskraft des Mannes, der jenen Orden gegründet und zum geeigneten Werkzeug für die Verwirklichung seiner kirchlichen Ideale gemacht hat. Die Jesuiten haben es verschmäht, ihrer Gesellschaft nach dem Vorbild so vieler früherer Ordenstiftungen den Namen des Ignatius von Loyola zu geben. Sie wollten sich wie in der Vorahnung der immer mehr ihnen eingeräumten kirchlichen Alleinherrschaft nur nach dem Herrn der Kirche selbst genannt und ausschliesslich als seine Kriegsschaar bezeichnet wissen. Aber tatsächlich hat es doch unter allen Mönchsorden der katholischen Kirche keinen gegeben, der so ganz das Werk und der Ausdruck seines Stifters gewesen und so bis in's Einzelnste von dem ihn erfüllenden Geiste bestimmt worden wäre, als es bei diesem nach Jesus sich nennenden Orden der Fall gewesen ist. Es muss deshalb nicht nur im historischen, sondern auch im praktisch kirchlichen Interesse dankbar begrüsst werden, dass neuerdings einer der gründlichsten Kenner der Renaissance, Eberhard Gothein, mit einem umfangreichen Werk über das Leben und die Wirksamkeit Loyolas hervorgetreten ist, worin dessen Geschichte mit der Gesamtbewegung seiner Zeit in Zusammenhang gebracht und auf Grund eines reichen, teilweise noch ungedruckten Quellenmaterials eingehend dargestellt worden ist.*) Im Folgenden soll der Ver-

*) Eberhard Gothein, Ignatius von Loyala und die Gegenreformation, 1895. Dazu die frühere Skizze desselben Verfassers in den Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, 1885. Aus der ältern Literatur erwähne ich: Ranke, Die römischen Päpste, I, 177 ff.; J. Huber, Der Jesuitenorden, 1873, sowie die von den Jesuiten inspirirte sechsbändige Ordensgeschichte von Crétineau-Joly, 1844—1846.

such gemacht werden, zunächst im Anschluss an das genannte Werk, aber auch auf Grund anderer Arbeiten und insbesondere der in den Akta Sanctorum abgedruckten biographischen Darstellungen der unmittelbaren Schüler Loyolas ein Bild seines Lebens und seiner Ordensgründung zu zeichnen, das zugleich den Geist und die Ziele der unter seinem Einfluss sich vollziehenden Gegenreformation ins Licht zu stellen geeignet sein wird.

I.

Für die Eigentümlichkeit des Jesuitenordens war zunächst das Heimatland, aus dem er hervorging, von entscheidender Bedeutung. Das erste Kapitel in Gotheins Werk enthält darum eine eingehende Darstellung der religiösen Entwicklung in dem spanischen Volke. Wie nirgends sonst, stand hier noch das Rittertum mit seiner wunderlichen Vereinigung geistlicher und weltlicher Ziele in ungebrochenem Ansehen. Es wusste sich in Folge der langen Kriege mit den Mauren mehr als anderswo in den Dienst der Kirche gestellt und erhielt zudem eben jetzt durch die überseeischen Entdeckungen und Eroberungen neue und höhere Aufgaben, in denen gleichfalls der Kampf für die eigene Ehre und für diejenige Gottes in die engste Verbindung gesetzt war. Der Adel gehörte fast ganz den geistlichen Ritterorden an, so dass in ihm die Kluft zwischen Geistlichen und Laien in mannigfacher Weise überbrückt war und ein Übergang vom irdischen zum himmlischen Kriegsdienst, wie er dem Leben des Ignatius seine entscheidende Wendung gab, nichts Auffallendes hatte. Andererseits hatten die langen Kämpfe mit den Mauren und die ihnen folgenden überseeischen Unternehmungen daran gewöhnt, die weltliche Eroberungssucht und den geistlichen Bekehrungstrieb einander gleichzusetzen und die Skrupellosigkeit in der Wahl der Kampfesmittel, die Treulosigkeit und Grausamkeit gegen die Feinde als religiöse Tugend zu betrachten. In den Chroniken, welche die Heldentaten der Väter berichteten, war der Vertragsbruch und die grausame Niedermetzelung der Feinde als Tapferkeit gerühmt, und bei den Eroberungen in Amerika glaubte man, die rohesten Gewaltätigkeiten gegen die Eingeborenen damit zu rechtfertigen, dass durch sie die Kirche weiter ausgebreitet und der christliche Name in fremde Länder gebracht werde. In den Klöstern blühte, gleichfalls als das ächte Erzeugnis des spanischen Geistes, eine Mystik, die als die höchste Stufe der religiösen Erhebung die völlige Gelassenheit und Ruhe der Seele in Gott, die Vernichtung des Willens in der Einheit mit ihm predigte

und die, welche sich ihr hingaben, gleichviel ob Priester oder Laien, durch methodisch geregelte Übungen zum Besitz dieser Gottesgemeinschaft zu erziehen sich bemühte. So wurde auch durch sie der Unterschied zwischen Klerus und Laien verwischt und der Übergang von dem einen Stand in den anderen erleichtert, und sie führte andererseits, indem sie dieses unmittelbare Schauen Gottes aller Vernunfterkenntnis überordnete, von selbst dahin, dass die Energie des Glaubens und der Andacht in dem fortdauernden Verkehr mit dem Übersinnlichen gesucht wurde, dass dem Frommen in der Tat, wie es der spanische Dichter im Schauspiel darstellt, das Leben ein Traum, der Traum ein Leben wurde und die Grenze zwischen Phantasie und Wirklichkeit, innerer und äusserer Erfahrung bis zur Unkenntlichkeit verblasste. Visionäre Frauen standen bei König und Prälaten in höchstem Ansehen. Von einer derselben wird erzählt, sie habe, weil sie sich mit der Himmelskönigin in beständigem Verkehr glaubte, beim Eintreten in ein Zimmer dieser immer ein Kompliment gemacht, um der unsichtbaren Begleiterin den Vortritt zu lassen. Aber mit diesen beiden Gebieten, dem Rittertum und der visionären Mystik, war nun auch das Feld vollständig abgesteckt, das in Spanien der geistigen Bewegung eröffnet war. Der Umschwung des Denkens und Empfindens, der anderwärts den entscheidenden Schritt vom Mittelalter in die neue Zeit herbeiführte, liess hier den Geist entweder ganz unberührt oder wurde, wo er sich geltend zu machen suchte, durch die brutale Macht der allen Widerstand zermalmenden Inquisition unwirksam gemacht. Auch der Humanismus setzte seinen Ruhm in die Sklavendienste, die er der Kirche leisten durfte. Es war das Land, wo die Verbrennung der Ketzer als höchste Glaubenstat, als Auto da fé gefeiert wurde und wo der grösste seiner Dichter, Calderon, die höchste Ehre darin erblickte, die Feier des Fronleichnamsfestes durch seine geistlichen Schauspiele zu verherrlichen.

So reich an aufreizender Nahrung für Phantasie und Gefühl, aber auch so arm an realem Lebensgehalt war die Welt, in der der Begründer des Jesuitenordens, Ignatius von Loyola, heranwuchs, und es wird immer unter die merkwürdigsten Leistungen menschlicher Tatkraft gerechnet werden müssen, dass es ihm gelungen ist, eine solche Welt, die bald nur noch für die Abenteuer eines Don Quixote oder die Phantasieen eines quietistischen Mysticismus die Stoffe zu enthalten schien, zum Rüstzeug einer geistigen Eroberung umzuschmelzen, die an Umfang und Dauer auch die grössten Erfolge der damaligen spanischen Politik noch überboten hat.

Die Bekehrungsgeschichte des Ignatius ist bekannt und braucht nur in ihren Hauptzügen wieder in Errinnerung gerufen zu werden. Der Sohn eines der angesehensten baskischen Rittergeschlechter, hatte er sich bereits als tapferer Krieger ausgezeichnet, als er 1521 im Alter von 28 Jahren die Festung Pampelona gegen die Franzosen zu verteidigen hatte. Der erdrückenden Übermacht der Belagerer war der Sieg sicher, so dass die Offiziere der spanischen Besatzung alle zur Übergabe entschlossen waren. Nur Innigo von Loyola, der jüngste unter ihnen, widersetzte sich. Er wusste durch sein überzeugendes Zureden, das sich auch später so oft allem Widerstand gegenüber siegreich zeigte, die Genossen zu bewegen, trotz der sicheren Aussicht auf den Untergang die Verteidigung fortzusetzen und stand so lange kämpfend auf der Bresche, bis ihm ein Schuss das Bein zerschmetterte und ihn für immer kampfunfähig machte. Während der langen Krankheit, die er nun durchzumachen hatte, vollzog sich seine Bekehrung, aber eine Bekehrung ganz im Geist des spanischen, mystisch romantischen Katholicismus. Er las neben Ritterromanen, die früher seine Phantasie erfüllt hatten auch Heiligengeschichten und Darstellungen des Lebens Jesu. Die Träume von den glänzenden Waffenthaten, die er früher zur Ehre seiner Dame hatte ausführen wollen, erhielten jetzt eine religiös asketische Färbung. Statt der irdischen Geliebten stand die himmlische Jungfrau als Herrin vor seiner Seele, und statt der weltlichen Abenteuer wurden die Leistungen und Erfolge eines Franziscus und seiner heiligen Genossen die Ideale, die er in der Zukunft zu verwirklichen dachte. Der Ritter, den seine Lähmung der Aussicht auf die Fortsetzung seines Kriegsdienstes beraubt hatte, entschloss sich, ein Heiliger zu werden, um auf diesem Wege für die ihm versagten irdischen Ehren einen ewigen Ersatz zu gewinnen. Er malte sich schwierige Aufgaben aus, besonders eine Wallfahrt nach Jerusalem, auf der er sich von Kräutern nähren wollte, und schöpfte die Gewissheit, sie ausführen zu können, aus dem Gedanken: Der heilige Franziscus, der heilige Dominicus haben dies gethan, warum sollte ich es nicht auch thun können?

Ignatius begann seine geistliche Ritterschaft damit, dass er gleich nach seiner Genesung eine Wallfahrt zu dem wunderthätigen Marienbilde auf dem Monserrat in der Nähe von Barcelona machte, um hier nach dem Vorbild der Ritterromane der heiligen Jungfrau als der Herrin seines Herzens zu huldigen. Er hielt die Nacht hindurch vor ihrem Altar eine Waffenwache, durch die er sich zu ihrem Ritter weihte, schenkte darauf seine ritterliche Kleidung einem Bettler und begab sich als Büsser in das Dominicaner-

kloster von Manresa, um sich hier der strengsten Askese hinzugeben. Er geisselte sich jede Nacht dreimal, nährte sich nur von Brot und Wasser und brachte täglich sieben Stunden im Gebete zu. Dabei „begann er", wie es in seiner Lebensgeschichte heisst, „ernstlicher über das früher geführte Leben nachzudenken und bei sich zu erwägen, was für Bussleistungen ihm nötig seien, um die von ihm begangenen Sünden zu sühnen". Aber statt des Friedens, den er suchte, geriet er immer mehr in Verzweiflung; auch die Beichte und die Absolution gaben ihm keine Beruhigung; er erzählt, dass er laut zu Gott geschrieen habe, er müsse ihm helfen, da er bei keiner Kreatur Hilfe finden könne, und dass er mehr als einmal in Gefahr gewesen sei, der Versuchung zum Selbstmord zu unterliegen. Allmählich aber sah er ein, dass eine solche Unruhe und Verzweiflung ein Unrecht gegen den Schöpfer sei, und dass der Mensch die Aufgabe habe, seinen Leib, statt ihn durch Askese abzumatten, vielmehr zum Dienst für Gott zu stärken und auszubilden. Er fasste den Entschluss, alles Grübeln über die Vergangenheit aufzugeben, und fand in ihm nun die Gewissheit seiner Sündenvergebung, die ihm auch durch Erscheinungen Christi, der heil. Jungfrau und der Dreieinigkeit bestätigt wurde. Eines seiner Lieblingsbücher wurde die Imitatio Christi des Thomas a Kempis. Er hat von da an täglich ein Kapitel aus derselben gelesen, und an der ersten von den Jesuiten organisirten Unterrichtsanstalt zu Messina wurde das Buch in metrischer Uebersetzung als Andachtsbuch eingeführt.

Man wird durch die Erzählung dieser Kämpfe im Dominikanerkloster zu Manresa von selbst an diejenigen des Augustinermönchs in Erfurt erinnert. Aber in dieser Schilderung ist doch auch der ganze Gegensatz ausgesprochen, der zwischen der Bekehrung und geistlichen Wiedergeburt des spanischen Ritters und der des deutschen Reformators bestanden hat. Auch Ignatius hat in schwerem Kampfe mit seinem früheren Leben gebrochen und sich entschlossen, sich Gott ganz hinzugeben. Aber er will es tun durch eigene Leistungen und Büssungen, durch das Vollbringen grosser Taten, wie sie ihm die Begeisterung für die Herren der Kirche und die eigene Phantasie nahe legten. In diesen eigenen Taten soll die Hingabe an Gott und die Genugtuung für die früheren Sünden gefunden werden. Im späteren Jesuitenorden ist an die Stelle der eigenen Phantasie der Wille der Kirche und an die Stelle der schwärmerischen Begeisterung die kühle Berechnung getreten. Aber das Prinzip ist das gleiche geblieben. Es ist der Gedanke, dass die Sünde gesühnt und der Friede mit Gott gesichert werden soll durch ein quantitatives

Abwägen zwischen der göttlichen Forderung und der menschlichen Leistung, dass die vollkommene Sündenvergebung durch das Opfer eines vollkommenen Gehorsams garantirt werden muss, und zwar nicht des Gehorsams gegen Gott, wie er sich in Schrift und Gewissen bezeugt, sondern gegen die Kirche, die an Gottes Stelle getreten ist und durch die unfehlbare Autorität ihrer menschlichen Organe dem Gläubigen seinen Weg vorzeichnet.

Von Manresa aus machte Ignatius 1523 im Bettlergewande die Wallfahrt nach Jerusalem, die er bei seiner Bekehrung gelobt hatte. An den heiligen Stätten war er ganz in Andacht versunken, und sein Plan war, dort zu bleiben und durch die Bekehrung der Muhamedaner Gott zu dienen. Aber der Provincial der Franziscaner schöpfte gegen den seltsamen Heiligen Verdacht und verweigerte ihm den Aufenthalt. Er musste in die Heimat zurückkehren und kam nun zu der Einsicht, dass er, um Gott und der Ausbreitung seiner Kirche wirksam dienen zu können, sich vorher durch ein ernstes Studium dafür tüchtig machen müsse. Er setzte sich im Alter von 30 Jahren zu Barcelona mit den Knaben auf die Schulbank, um sich in den Anfangsgründen des Wissens methodisch unterrichten zu lassen. Auch hier hatte er mit inneren Anfechtungen zu kämpfen, denen dann wieder Visionen der Trinität und Verzückungen bei der Contemplation des Altarsakraments tröstend gegenübertraten. Im Abendmahl glaubte er, nicht nur den Leib des Herrn, sondern auch das Fleisch seiner himmlischen Mutter zu geniessen. Zu Zeiten drohten ihm diese visionären Zustände alle Fähigkeit zum Lernen zu rauben. Auch als Ketzer wurde er verklagt und zweimal gefesselt in den Kerker der Inquisition geworfen, wo er sich nur mit Mühe einer Verurteilung entziehen konnte. Aber schon jetzt begann sich seine Anziehungskraft auf religiös empfängliche Gemüter fühlbar zu machen. Ein Kreis vornehmer Frauen sammelte sich um ihn, denen er seelsorgerisch beistand und die ihm ihrerseits für seine weiteren Studien und Unternehmungen ihre Unterstützung zuwandten. Auch die Stiftung einer Gesellschaft, die sich ganz dem Dienst der Kirche widmen sollte, stand bereits als festes Ziel vor seinen Augen.

Zur besseren Vorbereitung für seine Aufgabe begab sich Ignatius 1528 nach Paris, um in einem siebenjährigen Kurs den ganzen Inhalt der Philosophie und der Theologie sich anzueignen. Wieder drängten sich die Bilder seiner visionären Erlebnisse in seiner Seele empor und erschwerten ihm das Lernen. „Wenn er“, heisst es in der Lebensbeschreibung, „das Gelesene in sein Gedächtnis aufzunehmen versuchte, strömten neue Anschauungen

und Empfindungen der geistlichen Dinge auf ihn ein, und zwar in so reichem Masse, dass er oft nichts in sein Gedächnis fassen konnte." Aber statt darauf stolz zu sein, erklärte er sie, weil sie ihn an der Ausführung seines Vorhabens hinderten, für Anfechtungen böser Geister und drängte sie mit Gewalt zurück. Er führte beständig Buch über seine Empfindungen, seine Vorsätze und seine inneren Erlebnisse, und eben diese unausgesetzte Selbstbeobachtung befähigte ihn zu jener Virtuosität in der Menschenkenntniss und Seelenleitung, mit der er später fremde Individualitäten despotisch zu beherrschen und seinem Willen dienstbar zu machen wusste. Bald schlossen sich ihm einige Freunde an, die sich in kurzer Zeit ganz unter seine Leitung stellten und später die festesten Stützen seiner Gesellschaft geworden sind: Peter Faber, ein armer Savoyarde, der die Niederlassungen der Jesuiten in Deutschland begründet hat, der vornehme Spanier Franz Xavier, der welterobernde Missionar des Ordens in Indien und China, die Theologen Lainez und Salmeron, die durch ihre Gelehrsamkeit und ihre dialektische Schlagfertigkeit bei dem Tridentinischen Konzil die leitende Stellung zu gewinnen wussten und seine wichtigsten Entscheidungen im päpstlichen Interesse bestimmt haben. Mit ihnen und zwei weiteren Genossen begab sich Loyola 1535 in die damals noch ausserhalb der Stadt gelegene Kirche von Mont Martre und legte mit ihnen das Gelübde ab, in Armut und Keuschheit sich Gott zum Dienste zu widmen, zunächst in Jerusalem zur Pflege der Pilger und zur Mission unter den Sarazenen, oder wenn dies nicht möglich wäre, sich dem Papste anzubieten zu jedem Dienst, zu dem er sie brauchen würde, ohne Bedingung und ohne Lohn.

Bald darauf trennten sich die Genossen mit dem Versprechen, im folgenden Jahre in Venedig zu der von ihnen gelobten Pilgerschaft wieder zusammenzukommen. Loyola begab sich in seine Heimat, wo er in seiner nächsten Umgebung durch Einführung von Kinderlehren, Einschränkung der öffentlichen Vergnügungen und Einführung einer strengeren Zucht unter der Geistlichkeit reformatorisch wirkte. Zur verabredeten Zeit, anfangs 1537, traf er mit seinen Freunden wieder in Venedig zusammen. Sie fanden den Weg nach Palästina durch den Krieg zwischen Spanien und der Türkei verschlossen. Aber statt seiner eröffnete sich ihnen in dem immer allgemeiner werdenden Abfall von der Kirche und in der zunehmenden Ausbreitung des Protestantismus ein neuer Wirkungskreis, die Eroberung nicht der sarazenischen, sondern der abgefallenen christlichen Welt für den Katholicismus. Es war die Zeit, wo auch in Italien der Ruf nach einer Besserung

der kirchlichen Zustände immer lauter erhoben wurde, wo hochgestellte Prälaten, wie die Kardinäle Contarini, Sadolet, Reginald Pool sich offen zur evangelischen Auffassung der Rechtfertigung bekannten, und es ist für die ganze Tendenz Loyolas bezeichnend, dass er mit diesen Männern trotz dem auf ihnen lastenden Verdacht ketzerischer Ansichten sofort in ein freundschaftliches Verhältnis trat, und sich als Genosse ihrer Bestrebungen ihnen zu empfehlen wusste. Während der finstere Caraffa jede von der Tradition abweichende Ansicht mit Gewalt zu unterdrücken strebte, war es Loyolas Taktik, sie durch schonendes Eingehen auf die ihnen zu Grunde liegenden religiösen Gedanken unmerklich zur Unterwerfung unter die Kirche zurückzuführen. In diesem Sinne begann er, mit seinen Genossen zu Piacenza und in anderen Städten durch Strassenpredigt das Volk zur Busse zu mahnen, und nachdem sich dort ihre Predigt erfolgreich gezeigt hatte, reiste er mit ihnen nach Rom, um auch von Seiten des Papstes eine Anerkennung seiner Bestrebungen zu gewinnen. Auf der Reise dahin gab sich die Gesellschaft auch den Namen, der ihr von da an geblieben ist. Ignatius nannte sie Compagnie Jesu, lateinisch societas Jesu, die Kriegsschaar Jesu. Es sollte nicht ein eigentlicher Mönchsorden sein, sondern eine Gesellschaft von Priestern, die, wenn auch an verschiedenen Orten und mit verschiedenen Waffen, doch innerlich geschlossen als eine Kriegsschaar den Kampf für Jesu führte, indem sie sich dem Papste mit dem unbedingten Gehorsam des Soldaten für jede Aufgabe zur Verfügung stellten. Contarini, der angesehenste Führer einer freieren, von der Scholastik sich abwendenden Richtung in Italien, führte Ignatius in Rom ein, und dieser trat vor den Papst mit dem Anerbieten, ihm mit seiner Schaar ohne Vorbehalt, ohne Zaudern und ohne Lohn zu dienen, wohin er sie auch senden möge, zu den Heiden, Türken oder Ketzern. Paul III. soll, als er das Anerbieten hörte, ausgerufen haben: Das ist der Geist Gottes. Es war indertat wie eine Fügung der Vorsehung, dass sich ihm eben jetzt, wo in Deutschland, in Frankreich, in England und in Italien der Abfall überhand nahm, ungerufen aus einem fernen Lande diese geistliche Kriegsschaar in freiem Entschlusse zur Verfügung stellte, mit dem einzigen Wunsch, ihm und der Kirche ihre Kraft, ihr Leben, ja ihren Willen zum Opfer zu bringen.

II.

Mit der Ankunft Loyolas in Rom beginnt für seinen Orden die Zeit, wo neben dem ursprünglichen spanischen Erbteil auch die eigentümlichen Charakterzüge des italienischen Katholicismus in ihm hervortreten, und es ist eben die Verbindung beider Elemente, die ihm seine eigentümliche Kraft und Anpassungsfähigkeit verliehen hat. Die mannigfachen Strömungen, die in der italienischen Gegenreformation zusammenwirkten, sind im zweiten Kapitel von Gotheins Werk meisterhaft gezeichnet. Sie verursachten gerade in der Zeit, in der Ignatius mit seinen Genossen in Rom eintraf, die grellsten Kontraste. Die frühere Verweltlichung mit ihren wissenschaftlichen und künstlerischen Idealen stand mit der neu erwachten streng religiösen Lebensauffassung in heftigstem Kampf, und in der letzteren machte sich der Gegensatz geltend zwischen der evangelisch milden Richtung eines Contarini und dem finsteren, verfolgungssüchtigen Fanatismus eines Caraffa. Ignatius wusste sofort mit der ihm eigenen strategischen Virtuosität diejenige Stellung einzunehmen, die ihn mit keiner dieser Richtungen in Konflikt brachte und jede derselben seinen Zwecken dienstbar zu machen geeignet war. Er verfuhr in der Organisation und Leitung seines Ordens eben in dem Masse berechnend, gewandt und weltklug, wie er sich in seinen Anfängen als schwärmerischen Enthusiasten gezeigt und alle weltlichen Motive zu verschmähen geschienen hatte. Er wurde bald nach der päpstlichen Anerkennung durch einstimmigen Beschluss zum General gewählt und hielt bis ans Ende alle Fäden in seiner Hand. Er empfing von den einzelnen Mitgliedern regelmässige Berichte nicht nur über ihre Tätigkeit, sondern auch über ihren Seelenzustand und verfügte über jeden Einzelnen, ganz im Geist der in Spanien herrschenden unbeschränkten Monarchie, mit diktatorischer Gewalt. Die visionären Zustände, die seine frühere Entwicklung beherrscht hatten, hörten auch in der späteren Zeit nicht auf. Er hatte bis an sein Ende Augenblicke der Verzückung, in denen er mit der himmlischen Welt in Verkehr zu stehen und die Bestätigung seiner göttlichen Sendung zu empfangen glaubte. Aber er beschränkte sie mit festem Vorsatz auf die Zeiten, wo er die Messe celebrirte, um sich in seinen Geschäften durch sie nicht hindern zu lassen, und wusste auch sie als Mittel für die Befestigung und die Förderung seines Werkes zu verwenden. Er zeigt sich in allem als eine Natur, in der schwärmerische Mystik und berechnende Weltklugheit, ekstatisches Traumleben und nüchternstes Durchschauen der gegebenen Wirk-

lichkeit mit einander verbunden waren, deren stärkste Kraft aber in der eisernen Energie lag, mit der er das, was er sich als Ziel vorgesetzt hatte, zu erreichen wusste.

Der Orden empfahl sich in Rom zunächst durch die Erfolge, die seine Mitglieder in der Volkspredigt und im Jugendunterricht erzielten, sowie durch die Einrichtung von Rettungshäusern für Verwahrloste und Gefallene. Ignatius selbst predigte einmal sechs Wochen lang alle Tage hintereinander und wurde, trotzdem er in spanischer Sprache redete, von der vornehmen Gesellschaft mit Begeisterung angehört. Gleiche Erfolge hatten seine Schüler, besonders der sprachgewandte und dialektisch geschulte Lainez. Loyola verlangte für die Predigt, dass sie möglichst einfach und schmucklos sei und sich dem niedrigsten Verständnis anbequeme, dass sie von der Behandlung der Lehrfragen absehe und dafür die zehn Gebote und die Vorschriften der Kirche erkläre und die Liebe zur Tugend und Abscheu vor dem Laster erwecke. Bald dehnten die Genossen ihre Tätigkeit auch auf andere Städte aus und überall, wo sie hinkamen, wussten sie die Accente der herrschenden Stimmung anzupassen. Die Gewissensbedenken der venezianischen Kaufleute gegen den Schmuggel beschwichtigte Lainez durch die Erwägung, dass die Zölle nur dann Gesetzeskraft beanspruchen dürften, wenn sie mässig seien und zum Nutzen des Staates erhoben würden, und dass der Fremde überhaupt nicht an sie gebunden sei, da die Gesetze nur den Bürger, nicht den Fremden zur Befolgung verpflichten könnten. In Genua eröffnete derselbe Lainez seine Tätigkeit durch Vorträge über das Wechselrecht, die durch ihre geschickte Formulirung imponirten und dem Orden wie im Sturm Eingang in der Stadt verschafften. Lainez war überhaupt der gewandteste Redner und der gelehrteste Theologe des Ordens. Aber er verschmähte es nicht, auch dem ungebildeten Volk zu predigen und in den Spitälern die Pflege der Kranken zu übernehmen, gemäss dem Grundsatz des Meisters, dass der Jesuit in allen Geschäften geübt sein müsse, um für alle gebraucht werden zu können. Schon jetzt wurden in einzelnen Städten Italiens auch Laiengemeinschaften gestiftet, deren Mitglieder sich unter die Leitung der Jesuiten stellten und sich zu gemeinsamer Tätigkeit für Arme, Kranke, Waisen u. s. w. verpflichteten. Sie beichteten und kommunicirten jede zweite Woche und unterzogen sich den geistlichen Exercitien. Es waren die Anfänge der marianischen Kongregationen, die für die Disziplinirung der modernen Gesellschaft durch die Kirche von keiner geringern Bedeutung gewesen sind, als der von Franziscus gesiftete Tertiarierorden für die des Mittelalters. Ein Hauptmittel

zur Erweckung der Andacht war die häufige Kommunion und ebenso rechnete es sich der Orden zum Verdienst an, dass durch ihn die Beichte wieder in Uebung gebracht und dem katholischen Volke aufs Neue zum Bedürfnis gemacht worden sei.

Viel trug zum Ansehen der Gesellschaft auch ihre Tätigkeit für die Heidenmission bei, die schon 1539 durch Franz Xavier in Indien begonnen wurde. Als er in Lissabon erschien, um seine Reise anzutreten, wurde er von allen Seiten wie eine apostolische Erscheinung begrüsst und die Berichte, die er bald von seinen grossartigen Erfolgen in die Heimat sandte, konnten nur dazu dienen, diese Verehrung noch zu steigern und dem Orden neue Gönner zuzuwenden. An der Missionsanstalt zu Coimbra, die von den Jnsuiten in Verbindung mit einem Waisenhause errichtet wurde, wurden die begabtesten Schüler des letzteren zu Missionaren ausgebildet und sobald sie die notdürftigsten Sprachkenntnisse erworben hatten, nach Indien gesandt, um die dortigen Kollegien der Gesellschaft zu leiten.

Noch wirksamer als die Predigt und die Erfolge der Heidenmission waren die Schulen, die bald fast in allen Städten Italiens von den Jesuiten errichtet wurden. Bei der sonstigen Vernachlässigung des Unterrichts wurde es ihnen leicht, die Erziehung der Jugend in die Hände zu bekommen, besonders da sie ihren Unterricht unentgeltlich gaben und durch geschickte Anpassung des Lehrgangs an die Bedürfnisse des Lebens die alten Schulen bald in den Schatten stellten. Anfangs lag die Pflege des höheren Unterrichts noch nicht im Gesichtskreis des Ignatius. Aber es kennzeichnet vielleicht nichts so sehr seinen eminenten praktischen Verstand, als dass der frühere Militär und mystische Enthusiast noch in seinen späteren Jahren den Wert der wissenschaftlichen Bildung so klar erkannte und als der erste dafür tätig war, ihr ihre grundlegende Bedeutung in der Organisation seines Ordens zu sichern. Er sagt selbst, der Nutzen, den die Gesellschaft stifte, beruhe viel weniger auf den Predigten als auf dem guten Beispiel, das in den Kollegien gegeben werde, und auf dem Eifer, mit dem man hier ohne Habgier die Seelen in der Wissenschaft und der Tugend fördere. In ihnen würden die Zöglinge nicht nur unterrichtet, sondern auch zur häufigen Beichte, zum täglichen Hören der Messe und zum Besuch der Predigt angeleitet und durch die Söhne auch die Eltern zur Frömmigkeit erzogen und das ganze Leben allmählich nachhaltiger als durch die Predigt zum Guten umgewandelt. In der Einrichtung seiner Schulen leistete ihm besonders der Niederländer, Petrus Canisius, vorzügliche Dienste. Durch ihn wurde 1550 das Kollegium zu Messina als Muster-

anstalt organisirt, bald darauf folgte in Rom das Kollegium Romanum, dessen Unterrichtsweise in kurzer Zeit durch ihre geschickte Verknüpfung des kirchlichen Autoritätsglaubens mit der wissenschaftlichen Bildung für die geistige Entwicklung in der 2. Hälfte des Jahrhunderts ebenso massgebend wurde, wie die vorangegangene durch den freien Humanismus eines Leo X bestimmt worden war.

Zu dieser im unmittelbaren Dienst der katholischen Kirche stehenden Wirksamkeit, wie sie durch die Predigt, den Beichtstuhl, die Schule und die Heidenmission erzielt wurde, und in kurzer Zeit über Italien, Spanien und Portugal hinaus nach Indien, Japan und China sich ausdehnte, gesellte sich für den Orden endlich noch eine weitere Arbeit, die bald die erste Stelle in seiner Tätigkeit einnehmen sollte, die Wiedergewinnung der von der Kirche Abgefallenen und insbesondere der Kampf gegen den Protestantismus. Auf der Kolossalstatue im Vatikan ist Ignatius als der, welcher die Ketzerei niedertritt, dargestellt, ebenso preist ihn sein Biograph Ribadeneira vor allen Dingen als den Bekämpfer Luthers. „Unser Herr hat diesen tapferen Führer erweckt und ihn den nichtswürdigen Bestrebungen jenes Mannes entgegengestellt, damit er auf dem ganzen Erdkreis sein Heer aushebe und die Soldaten sammle, welche sich mit einem neuen und heilsamen Gelübde zum Gehorsam gegen den Papst verpflichten und durch ihr Leben und ihre Lehre den Ansturm der Lutheraner zurückschlagen." Für diese Tätigkeit wurde naturgemäss der Hauptschauplatz Deutschland und Oestreich, während sich die französische Kirche noch längere Zeit ablehnend gegen die Jesuiten verhielt, und selten ist wohl ein Kampf mit so ungleichen Mitteln eröffnet worden, als es in diesen Ländern beim ersten Auftreten der Jesuiten der Fall war. Überall fanden sie Abfall und Unglauben; selbst bei den eifrigsten Vorkämpfern des alten Glaubens hatten sie über Mangel an Entschiedenheit, über Habgier und geheime Ketzerei zu klagen; sie mussten alle die deutsche Sprache erst erlernen, ehe sie sich in ihr ausdrücken konnten. Aber eben hier feierte auch die unbeugsame Zähigkeit und die strategische Kunst Loyolas ihre höchsten Triumphe. Schon 1540 schickte er seinen ältesten Genossen, Peter Faber, zum Religionsgespräch nach Worms, wo er noch in unscheinbarer Stellung neben Melanchton und Calvin den Verhandlungen beiwohnte. Bald folgten andere nach. Die Schilderungen, die sie in ihren Berichten über die Unfähigkeit und die Geldgier der katholischen Theologen und über die sittliche Verwilderung des Klerus machten, stehen an Schärfe der Anklage auch den schwersten Vorwürfen aus dem

protestantischen Lager nicht nach; aber es ist ihr Trost: „Je mehr wir sehen, wie wenig die grossen Meister und Gelehrten vermögen, und je mehr die bisher angewandten Mittel bei dem täglich wachsenden Übel versagen, um so mehr dürfen wir hoffen, dass der Herr der Ernte sich unser zu seinen Zwecken bedienen wird.“ Konnten sie sich anfangs auch nur unvollkommen in der Landessprache ausdrücken, so imponirten sie durch die Sicherheit ihrer Überzeugung, durch ihren werktätigen Eifer, durch die leidenschaftliche Glut ihrer Frömmigkeit und ihre mystischen Verzückungen. Vielfach traten gerade die ernster gesinnten unter den Priestern auf ihre Seite und unterwarfen sich der Disziplin ihrer Exerzitien. Bald wussten sie auch bei Bischöfen und angesehenen Theologen, sowie bei dem Herzog von Baiern und bei Kaiser Ferdinand Einfluss zu gewinnen. Mit ihrer Hilfe entstanden an den verschiedensten Punkten Deutschlands, von Mainz und Köln bis nach Ingolstadt und Wien Predigtstationen, Schulen und Kollegien, während in Rom 1552 das Kollegium Germanicum, eine der Lieblingsschöpfungen des Ignatius, errichtet wurde, an welchem deutsche Jünglinge der freieren Luft ihrer Heimat entzogen und durch eine streng römische Erziehung zu Vorkämpfern des Papsttums in Deutschland herangebildet werden konnten, und in diesen Schulen wurden die Männer erzogen, die in Verbindung mit der äussern Macht eines neuerstarkten religiösen und politischen Despotismus binnen eines halben Jahrhunderts einen grossen Teil der deutschen Länder dem Papst wieder zu Füssen gelegt haben.

In natürlicher Wechselwirkung mit diesen rasch zunehmenden Erfolgen stand die dem Orden zugewandte Gunst und die von ihm ausgehende Anziehungskraft. Die Vorrechte, die den Jesuiten gewährt wurden, gingen bald über die der Bettelorden noch hinaus. Sie erhielten die Vollmacht, überall ohne Berücksichtigung des Ortsgeistlichen zu predigen und Beichte zu hören. Sie durften auch in den dem Papst vorbehaltenen Fällen Absolution erteilen, was natürlich die jesuitischen Beichtväter den übrigen Priestern gegenüber in Vorteil setzte, und sie wurden andererseits der Beaufsichtigung der Bischöfe enthoben, so dass sie ihre Unterrichtsanstalten unabhängig von diesen einrichten und verwalten konnten. Unter den Mitgliedern, die sich aus den verschiedensten Ländern dem Orden zur Verfügung stellten, waren Männer vom höchsten Rang und von einer glänzenden wissenschaftlichen Vergangenheit. So der spanische Fürst Franz Borgia, Herzog von Gandia, Vetter Karls V., dessen Beitritt der Gesellschaft nicht nur reichliche Mittel zur äussern Existenz, sondern auch einen weitgehenden

Einfluss auf den Adel und die Geistlichkeit Spaniens zuwandte, Olavius und Postell, die als Zierden der Pariser Universität betrachtet wurden und unter der Leitung des Ignatius sich den geringsten Diensten wie der Strassenpredigt und der Besorgung der Küche willig unterzogen, der Niederländer Canisius, der durch seine Predigt, seine Schriften, seine Schuleinrichtungen mehr als irgend ein anderer die Siege der Jesuiten in Deutschland, Östreich und der Schweiz gefördert hat und der, als er eine Zeit lang in Rom in der Umgebung des Meisters verweilte, begeistert bekannte, dass er erst hier gelernt habe, was Gehorsam sei, wo er die gelehrtesten und vornehmsten Männer in der Küche und im Garten arbeiten sehe.

Aber eben in der Behandlung dieser Anhänger zeigt sich nun auch die ganze Schroffheit und geistige Beschränktheit, die der spanische Ritter aus seiner Heimat in sein Werk mitbrachte und die durch ihn auch seinem Orden als bleibender Stempel aufgedrückt worden ist. Er duldet keinerlei Widerspruch, nicht nur in religiösen Dingen, sondern auch in Fragen der äusseren Geschäftsführung. Er hat den gelehrten Postell, dessen Beitritt er als eine der grössten Errungenschaften begrüsst hatte, aus dem Orden ausgestossen, sobald er eine Spur von selbständiger Überzeugung hervortreten liess, und selbst Canisius zog sich wegen eigenmächtigen Vorgehens bei Kaiser Ferdinand sein Missfallen zu. Es ist die gleiche Unduldsamkeit, die im 17. Jahrhundert die Unterdrückung des französischen Jansenismus und im 19. diejenige der freieren katholischen Wissenschaft in Deutschland herbeigeführt hat und die im Grunde überall da ist, wo die Energie einer religiösen Überzeugung mehr in dem eigenen Willensentschluss, als in der überzeugenden Kraft der Glaubenswahrheit selbst ihren Grund hat. Nicht minder deutlich lässt Ignatius den spätern Ordensgeist aber auch in der rücksichtslosen Wahl seiner Mittel hervortreten. Es war dem an Gewalt und Kriegslist gewöhnten alten General selbstverständlich, dass, wo es dem Zwecke dienen konnte, auch diese Mittel nicht verschmäht werden dürften. Er hat 1543 in Verbindung mit Caraffa die Inquisition in Italien eingeführt und gleichzeitig auch in Portugal seinem Orden die Handhabung derselben und damit die Herrschaft über das geistige Leben zuzuwenden verstanden. Er war darauf bedacht, den Jesuiten die Stellung von Beichtvätern bei den Fürsten zu geben; denn mit den Schlüsseln des fürstlichen Gewissens, meint er, besitze man auch die fürstliche Gunst. Ebenso suchte er sich bei den Gesandten fremder Mächte in Rom einzuschmeicheln und ihnen die Vorteile ins Licht zu stellen, die ihre Für-

sten durch die Begünstigung des Ordens gewinnen könnten. Den Herzog von Baiern und den König von Spanien überredete er, einen Teil der Güter anderer Orden einzuziehen und sich mit den Jesuiten in ihren Besitz zu teilen. zur grösseren Ehre Gottes, wie es in dem betreffenden Brief Loyolas an Karl V. heisst. Er trug kein Bedenken. besonders Hochgestellten gegenüber die sittlichen und religiösen Forderungen herabzustimmen, sobald sich durch sie Vorteile für seine Sache gewinnen liessen. Obwohl ein ausgesprochener Gegner des Nepotismus, wusste er sich doch gegebenen Falles der päpstlichen Nepoten als Vermittler für seine Pläne zu bedienen. und ebenso hat er dem mächtigen Kardinal Farnesse. um sich ihn geneigt zu machen. zu seinen vielen sonstigen Pfründen noch ein spanisches Bistum zugewandt. so sehr er sich sonst gegen die Pfründenhäufung aussprach. Als sich der jesuitische Beichtvater des Herzogs von Ferrara durch die Strenge seiner Zumutungen unbeliebt gemacht hatte. schrieb er ihm. seine Aufgabe sei nicht die. den Herzog selbst zu reformiren, sondern sich ganz nach seinem Willen zu richten, damit er um so grösseren Nutzen beim Volke stifte. In einer Instruktion, die er. seinen Genossen auf eine Reise nach Irland und Schottland mitgab, auf der sie das Volk gegen den König Heinrich VIII. aufwiegeln sollten, heisst es: Wer die Menschen zur Tugend rufen will, muss den Satan mit seinen eigenen Waffen bekämpfen und die gleichen Künste zum Heil der Seelen brauchen. die er zu ihrem Verderben missbraucht.

III.

Noch mehr aber als in allen diesen teils durch religiöse Einwirkung. teils durch diplomatische Fechtkunst herbeigeführten Einzelerfolgen offenbart sich die strategische Kunst des Ignatius in der Art, wie er die dabei verwendeten einzelnen Kräfte in das Ganze einzufügen und zu einem überall brauchbaren und zu jeder Aufgabe geeigneten, von einem Willen geleiteten Werkzeug im Dienste der päpstlichen und kirchlichen Interessen auszubilden verstand. Es ist auch hier der General, der sich bewusst ist, dass das Geheimnis seiner Kraft nicht im Einzelangriff liegt, sondern in der zweckentsprechenden Schulung und der einheitlichen Konzentration der ihm zu Gebote stehenden Heeresmassen. Er verwendete darum die grösste Sorgfalt darauf, seinem Orden eine seinen Zwecken möglichst entsprechende Verfassung zu geben, und betrachtete ihre Ausarbeitung mit Recht als den Abschluss seines Lebenswerkes. Sie ist in den Konstitutionen niedergelegt,

die seitdem fast ohne Veränderungen und Zutaten die Grundlage des Ordens gebildet und mehr als irgend etwas anderes den Geist seines Stifters auf die nachfolgenden Geschlechter fortgepflanzt haben.

In diesen Konstitutionen Loyolas kommt nicht nur der Geist des Jesuitenordens, sondern der des modernen Katholicismus überhaupt in ebenso charakteristischer Weise zum Ausdruck, wie in denjenigen des Benediktinerordens der Geist des früheren und in denen des Franziscanerordens der des späteren mittelalterlichen Katholicismus. Sein Ideal ist nicht mehr die Weltverneinung, sondern die Weltbeherrschung. Die Weltflucht und die Askese, die den früheren Ordensbildungen zu Grunde gelegen hatten, treten zurück. Nicht einmal eine besondere Tracht oder gesetzlich geregelte Andachtsübungen sind den Mitgliedern vorgeschrieben. „Auch bei Taten und Studien", sagte Loyola, „kann man zu Gott beten, und wo der Sinn unablässig auf Gott gerichtet ist, da wird alles zum Gebet." Dafür ist der Gehorsam und zwar der unbedingse Gehorsam gegen die kirchlichen Obern und gegen den Papst die alles bestimmende Grundtugend. Es ist die einzige Askese und das höchste Opfer, welches verlangt wird. „Mögen andere Orden", sagt Ignatius in der Einleitung zu den Konstitutionen, „uns übertreffen an Fasten, Wachen und Kasteien, ich wünsche, dass die, welche in dieser Gesellschaft Gott dienen, sich durch einen reinen und vollkommenen Gehorsam, durch den aufrichtigen Verzicht auf den eigenen Willen und die Verleugnung des eigenen Urteils kennzeichnen." „Der Gehorsam ist das Brandopfer, in welchem sich der ganze innere Mensch ungeteilt in der Flamme der Liebe durch die Hand seines Dieners Gott darstellt." Wer dem Orden angehört, muss seinem Vorgesetzten, wie der Soldat seinem Führer, ja wie ein Stück Holz oder ein Leichnam zu Gebote stehen, „wie der Stab, der völlig bewusstlos dem, der ihn in der Hand hält, dient, wie er ihn gebrauchen will." Und zwar soll sich dieser Gehorsam nicht nur auf die äussere Tat, sondern auch auf den Willen, ja auf das Urteil und die Überzeugung erstrecken. Schon das Streben nach einer eigenen Überzeugung war Ignatius verdächtig, da durch dasselbe die Grundlage der Ordnung und der unbedingte Gehorsam erschüttert werde. „Wir müssen alle Kräfte und alle Sinne auf das Ziel hinlenken, dass der heilige Gehorsam sowol in der Ausführung wie im Willen und in der Erkenntnis immer und nach allen Seiten hin in uns vollkommen sei, indem wir alles, was uns vorgeschrieben wird, für recht halten und jede entgegengesetzte Meinung durch einen gewissen blinden Gehorsam von uns weisen." So vollkommen ist die Kirche an

die Stelle Gottes getreten. und das eben ist der Geist, welcher durch die Gegenreformation als spezifisch kirchliche Gesinnung in den Gemütern gepflanzt worden ist. Wem der Gehorsam gegen die kirchliche Autorität und Überlieferung das Kennzeichen des religiösen Glaubens ist. für den wird immer der jesuitische Gehorsam das höchste und beschämende Vorbild sein müssen.

Was so als die religiöse Grundtugend betrachtet und gepriesen wird, das soll nun auch vor allem anderen durch die Ordenserziehung und die übrigen Einrichtungen in den Mitgliedern geweckt und zu einer Art zweiten Natur gemacht werden. Diesen Zweck verfolgen zunächst die geistlichen Exerzitien, welche den Eintritt in den Orden bilden und an den Mitgliedern in den wichtigsten Momenten ihrer Erziehung wiederholt werden sollen, und deren Vorschriften gleichfalls von Ignatius selbst auf Grund seiner persönlichen Erfahrungen aufgestellt worden sind. Sie enthalten eine methodische Disziplinirung des geistigen Lebens, durch welche Phantasie, Gemüt und Wille ganz nach dem Geist des Ordens umgeformt und zum selbstlosen Werkzeug für seine Zwecke ausgebildet werden. Sie sollen in der Regel vier Wochen dauern. Wer sich ihnen unterwirft, muss sich während dieser Zeit ganz von der Aussenwelt isoliren und sich in seinem Tun und Denken völlig unter die Leitung seines Vorgesetzten stellen. Die erste Woche ist der Betrachtung der Sünde, die zweite derjenigen von Christi Leben. die dritte der seines Leidens, die vierte der seiner Verherrlichung gewidmet. Der Schüler muss die ganze heilige Geschichte an seinem inneren Auge vorübergehen lassen und bei jeder Scene mit Aufbietung aller geistigen und physischen Kräfte, mit beständiger Anwendung auf die eigene Person und mit inbrünstigem Gebet um die rechte Stimmung eine Stunde lang verweilen. Am Ende eines jeden Tages findet diese methodisch geregelte Gemütsbearbeitung ihre höchste Steigerung in der Applikation der Sinne. Was die Sünde ist, worin ihre Wirkungen und ihre Strafen bestehen, das muss hier sinnlich empfunden werden. Der Schüler muss sich in die Hölle selbst versetzen, er muss die Qualen der Verdammten mitempfinden, ihr Geschrei hören, den Feuerqualm sehen und riechen, die Flammen fühlen, die ihm seine Phantasie vorhält. Er muss dann in der zweiten Woche die Personen der heiligen Geschichte selbst sehen, muss mit ihnen verkehren, wie wenn sie ihm sinnlich gegenwärtig wären. Er muss die Seligkeit des Himmels selbst empfinden und geniessen, und der Dirigent hat durch wohlberechnete Verhaltungsmassregeln und durch Vorschriften über Geberde, Körperhaltung u. s. w. dafür zu sorgen, dass das Nervenleben auch wirklich

in der beabsichtigten Richtung beeinflusst wird. Die Betrachtung der Sünde geschieht im Finstern, bei verhängten Fenstern und in kalter Zelle, unter Fasten und Geisselung. In der vierten Woche wird dem Lichte wieder voller Zugang gelassen. Das leibliche Wohlgefühl soll durch Nahrung und Wärme hergestellt werden, der ganze Mensch an der Freude über die Verherrlichung Christi Teil erhalten. Die Wirkung dieser Exerzitien ist zwiefacher Art. Einmal wird durch sie der Glaube an die Realität des übersinnlichen und die Gewohnheit, sich mit ihm zu beschäftigen, befestigt und die dem Jesuitismus eigene Tendenz auf das Mirakulöse und Phantastische genährt. Peter Faber, der Bahnbrecher des Ordens in Deutschland, hatte sich einen eigenen Kultus der Engel ausgedacht und ein Verzeichnis sämtlicher Heiligen aller der Orte und Länder angefertigt, in denen er zu missioniren gedachte, um gleich Anfangs ihrer Hilfe sich zu versichern. Der Apostel Indiens, Franz Xavier, glaubte auf seinen Missionsreisen in beständigem Kampf mit den bösen Geistern zu sein. Er wallfahrtete zum Grabe des Apostels Thomas, um ihn um Beistand gegen sie anzuflehen und meinte, bei einem Erdbeben, dass jetzt der Erzengel die höllischen Geister, die der Bekehrung der Heiden widerstrebten, in die feuerspeienden Berge der Sundainseln stürze, die ihm als die Öffnungen der Hölle galten. Andererseits wird durch diese Disziplin der unbedingte Gehorsam und die Abhängigkeit von den Obern zur andern Natur gemacht. Der Schüler soll, heisst es, durch die Übungen so weit gebracht werden, dass er auf die Entscheidung der Kirche hin das schwarz nennt, was das eigene Auge weiss sieht.

In gleichem Geiste ist die Verfassung gehalten. Der Orden ist in vier Klassen geteilt, die Novizen, die Scholastici, die Coadjutoren und die Professi. Die Novizen haben zunächst eine Vorbereitungszeit von zwei Jahren durchzumachen, in der sie in ihren Studien und ihren Erholungen vollständig von der Leitung der Vorgesetzten abhängig sind. Darauf werden sie Scholastici. Es werden ihnen die drei Mönchsgelübde der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams abgenommen, und sie haben nun zuerst 4—5 Jahre lang die philosophischen Wissenschaften zu lernen und darauf weitere fünf Jahre lang dieselben zu lehren, um dann erst zum Studium der Theologie überzugehen, das wieder 4—5 Jahre umfassen soll. Ein neues Probationsjahr mit der Wiederholung der Exerzitien bringt die Vorbereitungszeit zum Abschluss. Es folgt der Empfang der Priesterweihe und der Eintritt in die eigentliche Ordensgemeinschaft, die sich wieder in zwei Abteilungen spaltet, die der Professi und die der Coadjutoren. Die Professi

leisten zu den drei Gelübden noch ein viertes, die feierliche Beschwörung, sich jeder Mission des Papstes unbedingt zu unterwerfen. Sie bilden den eigentlichen Kern des Jesuitenordens. Von ihnen wird der General gewählt, der auf Lebensdauer ernannt wird, die übrigen Vorgesetzten wählt und über jedes Ordensmitglied das unbedingte Verfügungsrecht besitzt, und so sind sie dann wieder in seiner Hand die Organe, die willenlos seinen Anordnungen zu Gebote stehen und zu Sendungen und Aufträgen der verschiedensten Art, zu diplomatischen Intriguen wie zu den gefährlichsten Aufgaben der Heidenmission sich gebrauchen lassen. Ihnen zur Seite stehen die Coadjutoren, die speziell für die Leitung des Unterrichts bestimmt sind. Daneben gibt es noch geheime Mitglieder, die, ohne äusserlich dem Orden anzugehören, dessen Obern zu unbedingtem Gehorsam verpflichtet sind und deshalb seine Geschäfte in allen möglichen Stellungen ausführen können. An ein bestimmtes kirchliches Amt soll sich der Jesuit in der Regel nicht binden, um jederzeit zu allen Aufträgen zur Disposition zu sein. In allen Klassen steht der Einzelne ganz unter dem Befehl seines Vorgesetzten, so dass, wie es heisst, „der begonnene Federzug sofort abgebrochen wird, wenn der Befehl des Superiors vernommen wird". Dabei ist jeder einer fortwährenden, ihm unbekannten Beobachtung und Beaufsichtigung unterworfen. Alles, was er tut, wird an die Vorgesetzten berichtet, so dass jeder Einzelne in seiner Eigenart, seinen besonderen Talenten, wie seinen Schwächen gekannt wird und nach Umständen verwendet werden kann.

Für den, der dem Orden angehört, ist der Zusammenhang mit dem früheren Leben völlig abgebrochen. Er soll nicht mehr sagen: ich habe, sondern: ich hatte Eltern, Geschwister, Verwandte. Er darf keinen Brief empfangen, den sein Vorgesetzter nicht gelesen hat. Schon in Paris hatte Ignatius seinen Genossen verboten, in ihre Heimat zurückzukehren und die Verbindung mit ihren Familien wieder anzuknüpfen. „Er wusste," heisst es in seiner Biographie, „was für Fallstricke und Versuchungen in den Lockungen der Familie und des Vaterlandes liegen." Er selbst warf alle Briefe seiner Verwandten ins Feuer, ohne sie zu lesen. Wie die Familie, so hat auch das Vaterland für die Kriegsschaar Jesu aufgehört. Selbst die persönliche Eigentümlichkeit, die Individualität des Einzelnen soll durch das Denken, Fühlen und Wollen des gemeinsamen Ordensgeistes ausgelöscht werden, und diese Vernichtung der Eigenheit soll auch in der äusseren Erscheinung zum Ausdruck kommen. Alles wird vorgeschrieben und angelernt, die Haltung des Kopfes mit der leisen Beugung

PACIFIC SCHOOL

nach vorn, die Senkung der Augen, die Abwendung des Blickes von dem, mit dem gesprochen wird, die affektlose Miene und Stimme u. s. w.

Man kann diese geflissentliche Ertötung alles selbständigen Lebens in gewissem Sinne als die höchste Steigerung des alten mönchischen Geistes betrachten, wie sie auch unverkennbar aus den Idealen der quietistischen Mystik, welche Ignatius ursprünglich beherrschten, hervorgegangen ist. Aber das Neue und über den Geist des alten Mönchtums Hinausgehende liegt in dem Zweck, dem diese ganze Disziplin und Erziehung zu dienen bestimmt ist, in der Kombination des alten asketischen Rigorismus mit den Bedürfnissen und Strebungen der neuen Zeit. Die Askese ist aus einem Zweck für sich zum Mittel für den höheren Zweck der Unterwerfung der Welt unter die Kirche gemacht. Ihr Ziel ist nicht mehr wie im Mittelalter die Abtötung des Leibes, sondern die Ertötung des Willens, durch welche der Geist um so mehr zur Tat und zur Arbeit tüchtig gemacht und in den Dienst eines höheren praktischen Liebeszweckes gezogen werden soll. Ignatius betonte, dass die Mitglieder seiner Gesellschaft nicht nur für ihre Seligkeit sorgen, sondern auch für das Heil aller Menschen tätig sein sollten. „Die höchste Tugend," sagt er in seiner Anweisung zur christlichen Vollkommenheit, „ist die Liebe, die in der Seele glüht und die Kraft zu allen Werken gibt. Eine solche Seele erfährt Frieden und Fröhlichkeit in sich. Wie eine Königin ragt sie empor und immer bleibt sie über alles erhaben, was ihr auch widerstrebt oder ihr schmeichelt." Wenn ihm die Wahl gestellt wäre, entweder mit der sicheren Aussicht selig zu werden, gleich zu sterben, oder ohne diese Sicherheit zu besitzen, noch länger zu leben und eine grosse Tat für den Herrn zu vollbringen, so würde er das letztere wählen. Der gleiche Gegensatz gegen die mittelalterliche Askese liegt auch in der Geringschätzung, mit der die leibliche Kasteiung und der Zwang einer bestimmten Ordensregel von ihm beurteilt wird. Der Leib soll nicht ertötet, sondern zum Werkzeug des Geistes gebildet und zur geistigen Arbeit tüchtig gemacht werden. Ignatius pflegte im Kollegium Romanum selbst Küche und Mittagstisch zu inspiziren und mahnte die Schüler, tüchtig zu essen, damit sie die ihnen aufgetragene Arbeit im Dienste des Herrn ausführen könnten. Ebenso war er ein Feind der körperlichen Züchtigung in seinen Anstalten. Dafür war in dem genannten Kollegium ein Spassmacher angestellt, der während der Mahlzeit über die, welche sich Tadel zugezogen hatten, Witze zu machen und die Schwächen der Zöglinge zu

verspotten hatte, da auf diese Weise nach der Meinung des Ignatius der Stolz am besten ausgetrieben werde. Den Studirenden in München riet er, sich an das Bier zu gewöhnen.

Aus dem höchsten Zweck des Jesuitenordens, der Eroberung der Welt für den Katholicismus, erklärt sich endlich auch das Gewicht, das er auf die Erziehung und die Pflege der Wissenschaft von Anfang an legte. Schon Ignatius erkannte mit dem ihm eigenen Scharfblick, dass die Wissenschaft die eigentliche Grossmacht der neuen Zeit ist, die Macht, an der der Protestantismus erstarkt und der Katholicismus zu Schanden geworden war. Die Wissenschaft in ihre Hände zu bekommen und dadurch sich der Erziehung, besonders der höheren Stände zu bemächtigen, war darum eines seiner höchsten und am eifrigsten verfolgten Ziele. Als Lehrer und Erzieher haben sich die Jesuiten zuerst in Italien und in Spanien festgesetzt, und ihre Schulen waren die ersten Häuser, durch die sie sich in Deutschland, Oesterreich und die Schweiz eingebürgert und ihre Herrschaft in diesen Ländern begründet haben. Um die Wissenschaft selbst, das eigentliche Erkennen der Wahrheit, war es dem Orden nicht zu tun, wohl aber um ihre Verwertung zur Beherrschung des geistigen Lebens. Das Erlernen des Griechischen wurde von Ignatius aus dem Grunde empfohlen, weil es zur Verteidigung der Vulgata geschickter mache. Gewandtheit im Reden und Schreiben, Logik, Rethorik, Mathematik, Naturkunde werden eifrig betrieben, und der Orden hat durch seine Unterrichtsbücher auf diesen Gebieten Grosses erzielt. Aber ebenso hat er auch die unabhängige Forschung und die lebendige, aus der wirklichen Erfahrung schöpfende Erkenntnis zurückgedrängt, hat die tiefere Theologie auch des Katholicismus geächtet und die Geschichte in der gewissenlosesten Weise gefälscht. Er hat da, wo die Schulfrage für die Kirche keine Machtfrage war, in Italien und in Spanien den Unterricht ebenso vernachlässigt, wie er ihn in Deutschland und in Frankreich pflegte und förderte. Was der Orden erstrebt, ist nicht die Ermittlung der Wahrheit, sondern formelle Gewandtheit und dialektische Schlagfertigkeit zur Begründung der ein für allemal feststehenden kirchlichen Lehre und zur Bekämpfung der Häresie.

Ignatius starb 1556, und selten ist es einem Manne geschenkt worden, die Erfolge seines Werkes in solchem Umfang noch selbst schauen zu dürfen, wie er sie in dem Wachstum und der Ausbreitung seines Ordens erleben durfte. Der Ritter, der im Alter von achtundzwanzig Jahren kampfunfähig auf sein Krankenlager gelegt wurde, hatte ein Heer um sich gesammelt, dessen

Eroberungen bereits über die romanischen Länder des Südens bis in die grossen, ostasiatischen Reiche sich erstreckten und andererseits über die Alpen hinaus bis in die Niederlande, nach Frankreich, Bayern und Oesterreich vorgedrungen waren. Es ist die alte mystisch-theokratische Idee der Kirche als des auf Erden verwirklichten Gottesstaates, die im Jesuitenorden noch einmal in ihrer ganzen Kraft wieder auflebt und mit der modernen Kulturarbeit in Verbindung gebracht wird. Der Zauber der geistlichen Exerzitien lehrt wieder an sie glauben und sie als tatsächliche Macht in ihrer heilsmittlerischen Wirksamkeit erfahren, und in der Unterwerfung des Willens und der ganzen Individualität unter die ideale Macht der Kirche, deren Ziele ja für die jesuitische Anschauung zugleich die höchste Wohlfahrt des menschlichen Geschlechtes sind, findet der Einzelne seinen unbedingt wertvollen Lebenszweck und den Spielraum zu einer Tätigkeit, in der jedes Talent und jede Art von Aufopferung ihrer Verwendung und ihres Lohnes sicher sind. Aber er zahlt dafür den Preis, dass er in dem Willen dieser Kirche die unbedingte Autorität anerkennen und ihr gegenüber auch jede Einsprache der eigenen Erkenntnis und des eigenen Gewissens zum Schweigen bringen muss. Es war das Werk Loyalae, dass sich die Neubelebung des mittelalterlichen Kirchenideals wesentlich im Geist des spanischen Katholicismus vollzog, und es gehört zu den hauptsächlichen Verdiensten der Schrift Gotheins, durch eine eingehende Vergleichung dieses Werkes mit den sonstigen Strömungen der Gegenreformation gezeigt zu haben, in wie hohem Masse die tieferen augustinischen Elemente, die auch ihr ursprünglich noch innewohnten, durch die Wirksamkeit des spanischen Ritters zu Gunsten einer magischen und politischen Auffassung des katholischen Kirchenbegriffs verdrängt worden sind.

Ueber Friedrich Nietzsche.

Von Prof. P. Christ in Zürich.

(Schluss).

Das Problem vom Wert des Mitleids und der Mitleidsmoral führte Nietzsche zu dem weiteren und höheren vom Werte der Moral überhaupt, zur Infragestellung derselben, der bisher als gegeben, als selbstverständlich betrachtet worden war, zur neuen

Erforschung, ja „Entdeckung des noch so fernen und versteckten Landes der Moral"; denn was man bisher so geheissen hat, versichert er, „die alte Moral gehört in die Komödie." *) Mit diesem Problem beschäftigt sich Nietzsche am eingehendsten in seiner zusammenhängendsten Schrift „Zur Genealogie der Moral."

In dieser erörtert er zunächst die sittlichen Grundbegriffe gut und böse, gut und schlecht folgendermassen. Die Bezeichnungen des Guten in den verschiedenen Sprachen leiten allesamt auf die gleiche Begriffsverwandlung zurück, nämlich darauf, das überall „vornehm, edel" im ständischen Sinne der Grundbegriff ist, aus dem sich der Begriff *gut* im Sinne von „seelisch vornehm, seelisch hochgeartet oder privilegirt" mit Notwendigkeit entwickelt, wie umgekehrt aus „gemein, pöbelhaft, niedrig" (im sozialen Sinn) der Begriff *schlecht*, welches Wort, identisch mit „schlicht", ursprünglich einfach den gemeinen Mann im Gegensatz zum vornehmen bezeichnete. Zwar benennen sich jene Menschen höhern Ranges vielleicht meistens nach ihrer Überlegenheit an Macht, als Mächtige, Herren, Reiche — arya —, aber auch nach einem typischen Charakterzuge, z. B. als die Wahrhaftigen oder die Tapferen im Unterschied von dem lügenhaften oder feigen gemeinen Manne. Für die Urbedeutung von gut und schlecht = vornehm, mächtig, bezw. dem Gegenteil, macht Nietzsche in kühner philologischer Beweisführung geltend, dass im Lateinischen bonus = einem älteren duonus, wie bellum = duellum, den Mann der Entzweiung (von duo), des Zwistes, den Kriegsmann bedeute, während in malus = μέλας der gemeine Mann als der Dunkelfarbige, Schwarzhaarige, der vorarische Bewohner Italiens — im Gegensatz zur blonden Rasse der späteren Eroberer des Landes — gekennzeichnet sein könnte. Ebenso bezeichne das deutsche Wort gut wohl den Göttlichen, den Mann göttlichen Geschlechtes, und sei identisch mit dem ursprünglichen Adels-, dann Volksnamen der Gothen. So seien die moralischen Wertbezeichnungen überall zuerst auf Menschen und erst später und abgeleitet auf Handlungen bezogen worden.

Wie willkürlich und launenhaft an solchen ob auch noch so geistreichen Hypothesen und Argumenten manches ist, dafür liefert einen Beweis das Kuriosum, dass nach Nietzsche dunkle Haut- und Haarfarbe eine untergeordnete, schlechtere Menschenrasse

*) Auch Schopenhauer wird nun von ihm als Moralist, der von Begründung der Moral rede und selbst eine Moralvorschrift (Neminem laede, immo omnes, quantum potes, juva) aufstelle, ja als letzter Ausläufer und konsequentester Verfechter der christlichen Moral (!) zum alten Eisen geworfen.

kennzeichnet, die dann freilich trotz ihrer Unterwerfung unter die hellfarbigen Barbaren seltsamerweise in Europa schliesslich wieder die Oberhand behalten und unserer heutigen Gesellschaft ihren plepejischen Charakter aufgedrückt hat, nach Schopenhauer dagegen umgekehrt blondes Haar und blaue Augen, also gerade der Typus der Nietze'schen Eroberer-Rasse, nur eine Spielart, ja fast eine Abnormität, analog den weissen Mäusen, ausmachen, daher in der Geschlechtsliebe die Natur zum dunkeln Haar und braunen Auge als zum Urtypus, zur normalen, höheren Menschenart zurückkehre. Im Übrigen ist an Nietzsche's Behauptungen einzelnes als nicht unrichtig zuzugeben. Dass den ursprünglichen Gegensatz von „gut" — „schlecht" = schlicht, einfach, unansehnlich gebildet habe, ist wahrscheinlich, und umgekehrt bedeutet „gut" in Ausdrücken wie „gute Stadt, gute Familie" teils im mittelalterlichen, teils noch im heutigen Sprachgebrauch, wenigstens leider immer noch für sehr viele, nichts weiter als mächtig, angesehen, wohlhabend. Und so ist auch den ethischen Empiristen und Utilitaristen einzuräumen, dass ihre Identifikation von gut mit nützlich und dgl. nicht rein aus der Luft gegriffen ist. Auch die ethischen Grundbegriffe haben sich eben erst allmählig aus einer niedrigen zu einer höheren Bedeutung entwickelt, doch so, dass neben der letzteren auch die erstere ihre Geltung im täglichen Leben fortwährend beibehielt. Der Begriff „gut" mit dem Gegensatz von schlecht, schlimm, übel, seltener böse, hat zunächst die *natürlich-eudämonologische* Bedeutung von sinnlich angenehm, lustbringend (gutes Essen, gut Wetter u. dgl.), weiterhin von nützlich, d. i. vorteilhaft für die Zukunft, unserem Willen angemessen, woraus sich wohl als Übergang zur höchsten Bedeutung der Begriff des *Angemessenen,* für einen gegebenen Zweck *Tauglichen* überhaupt entwickelt hat. Von jener natürlichen, alltäglichen Bedeutung ist aber spezifisch verschieden die höchste, die *sittliche* Bedeutung des Wortes: gut — mit dem Gegensatz von böse in erster, schlecht, schlimm, übel in zweiter Linie, — den Forderungen des Sittengesetzes angemessen, der Natur und Bestimmung des Menschen als Geistwesen entsprechend, zu allem Rechten, wahrhaft Vernünftigen tauglich, und jede Theorie ist als ethisch ungenügend und unstatthaft abzuweisen, welche diese sittliche Bedeutung des Wortes mit jener natürlich-eudämonologischen oberflächlich zusammenwirft und dadurch degradirt, statt beide gebührend auseinanderzuhalten.

Das gilt in vollem Masse auch von der Theorie Nietzsche's, wie die weitere Darlegung seiner „Genealogie der Moral" zeigen wird, die uns zugleich in die Welt- und Kulturgeschichte hinein-

führt. Jene oben erwähnten blonden Eroberer nämlich, Barbaren in jedem Sinne des Wortes, rohe Natur- und Raubmenschen, aber im Besitze einer ungebrochenen Willenskraft, dazu kriegerisch organisirt und organisationsfähig, warfen sich auf schwächere, gesittetere, friedlichere Rassen, eine noch schweifende, gestaltlose Bevölkerung, unterjochten und beherrschten sie als die vornehmere Kaste, als die physisch und seelisch *ganzeren* Menschen, d. h. als die „ganzeren Bestien". So entstand der *Staat,* durch Gewalt, nicht durch Vertrag, wobei nur unbegreiflich ist, dass die gesitteteren Urbewohner mit ihrer vielleicht alten Kultur es zuvor zu keinem Staate gebracht haben sollten, während den unkultivirten, siegreichen „Bestien" dieses Kunstwerk sofort gelungen ist. Aber diese Staatengründer schufen noch Anderes, sie schufen für sich auch eine *Moral* mit eigenen *Werten,* die sie bestimmten — denn „Werte legte erst der Mensch in die Dinge, er schuf erst den Dingen Sinn, Schätzen ist Schaffen". Es ist dies die sog. *Herrenmoral,* eine Moral der Selbstverherrlichung, beruhend auf dem Gefühl überströmender Fülle und Kraft, auf der Grundlage einer mächtigen Leiblichkeit und blühenden Gesundheit nebst einer Lebensweise (Krieg, Jagd u. s. w.), die starkes, freies, frohgemutes Handeln mit sich bringt. Diese Moral weist etliche ansprechende, edlere Züge auf, wie Freigebigkeit, Ehrerbietung vor Alter, Herkommen und Hohheit, Freundestreue, Dankbarkeit u. dgl.; ihre Kehrseite aber ist der nackte Egoismus und die gemeinste Brutalität gegen alles Fremde, so dass nach dieser Seite hin dieselben Menschen sich wie losgelassene Raubtiere, wie frohlockende Ungeheuer benehmen, die vielleicht von einer scheusslichen Abfolge von Mord, Niederbrennung, Schändung, Folterung mit Übermut und Seelenruhe davongehen, als hätten sie nur einen Studentenstreich ausgeführt. Auch nachdem diese Raubtiernatur durch die staatliche Ordnung eingeengt worden ist, bedarf sie von Zeit zu Zeit der Entladung; das Tier muss wieder heraus, in die Wildnis zurück: römischer, arabischer, germanischer und anderer Adel, homerische Helden und Wikinger, in diesem Bedürfnis sind sie sich alle gleich. Solch' ein Raubtiermensch ist wohl Gegenstand gerechter Furcht, aber auch der Bewunderung als etwas Vollkommenes, zu Ende Geratenes, Glückliches, Triumphirendes. Die Zeit der Herrenmoral, der blühenden Leiblichkeit, ist ein goldenes Zeitalter, während die Herrschaft des Geistes dem Zeitalter der décadence angehört. Nietzsche selbst schenkt ihr unverkennbare Sympathie und bestimmt auch seinerseits die sittlichen Werte nach ihrem Sinne. „Was ist gut? Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen der Macht, die Macht selbst

im Menschen erhöht. Was ist schlecht? Alles, was aus der Schwäche stammt. Was ist Glück? Das Gefühl davon, dass die Macht *wächst,* dass ein Widerstand überwunden wird." Nicht Zufriedenheit soll es gelten, sondern mehr Macht, nicht Friede überhaupt, sondern Krieg, nicht Tugend, sondern Tüchtigkeit, Tugend im Renaissancestyl, virtù, moralinfreie Tugend.

Allein jene schöne Herrenmoral hat leider nicht auf die Dauer die Herrschaft zu behaupten vermocht, sondern ward im Verlauf der Geschichte überwunden durch die *Sklavenmoral* der unterdrückten Rassen. Diesen kamen die Priester — obwohl selbst eine Aristokratie, in der jedoch von Anfang an etwas Ungesundes steckte, und deren Wertungsweise, auf den Begriffen „rein — unrein" fussend, sich mit der Zeit zum Gegensatz der ritterlichen entwickelte — aus Eifersucht und Hass gegen die ihnen überlegene Kriegerkaste zu Hülfe mit ihrem *Geiste,* dem Geiste der priesterlichen Rache, gegen welchen aller übrige Geist kaum in Betracht fällt. Durch einen Akt solcher geistigsten Rache verschaffte das priesterliche Volk der Juden sich Genugtuung an seinen Feinden und Überwältigern, indem es eine radikale Umwertung von deren Werten mit furchtbarer Folgerichtigkeit wagte und festhielt. Es setzte nämlich an die Stelle der Gleichung: gut = vornehm, mächtig, schön, glücklich, gottgeliebt — die entgegengesetzte: gut = elend, arm, ohnmächtig, niedrig, leidend, entbehrend, hässlich = fromm und gottselig, wie umgekehrt jetzt die Gewaltigen und Vornehmen als *böse,* grausame, lüsterne, gottlose, auch unselige und verdammte sein sollten: an die Stelle des Gegensatzes von gut und schlecht trat somit der von gut und böse mit der gegenteiligen Bedeutung beider Glieder.

So begann mit den Juden der *Sklavenaufstand in der Moral;* er gipfelte in dem Wirken Jesu von Nazareth, der als das leibhaftige Evangelium der Liebe zu den Armen und Sündern doch nur die Krone am Baume jenes jüdischen Hasses und Rachegeistes bildet, die Verführung in ihrer unheimlichsten und unwiderstehlichsten Form war und der Umweg zu jenen jüdischen Werten und Neuerungen des Ideals, auf welchem Israel das letzte Ziel seiner subtilen Rache erreichte. Unter diesem Gesichtspunkte erscheint auch der Tod Jesu durch die Juden als das Werk der geheimen schwarzen Kunst einer wahrhaft grossen, weitsichtigen Politik der Rache. Denn unter dem Kreuzeszeichen hat Israel wirklich mit seiner Umwertung aller Werte über alle andern vornehmeren Ideale triumphirt. Die „Herren" sind abgetan; die Moral des gemeinen Mannes hat gesiegt, freilich auch

das Blut der Menschheit vergiftet; alles verjüdelt oder verpöbelt oder verchristlicht sich zusehends.

Über jenen Sklavenaufstand in der Moral erfahren wir weiterhin noch folgendes Genauere. Er beginnt damit, dass das *Ressentiment* selbstschöpferisch Werte gebiert, aber zur Reaktion der Tat impotent, nur negative, nur ein *Nein* von vornherein zu einem Ausserhalb, einem Andern; es hat als Grundbegriff den „Feind", den „Bösen" konzipirt und erst als Nachbild und Gegenstück davon den „Guten", nämlich sich selbst, wie der Vornehme umgekehrt den Grundbegriff „gut" und erst von da aus den des Schlechten. Dieses Gutsein aber, dieses niemand verletzen und dgl., d. h. nichts tun, wozu man nicht stark genug ist, ist nur eine Klugheit niedrigsten Ranges, die sich mit der Falschmünzerei der Ohnmacht in den Prunk der entsagenden, stillen Tugend kleidet, die Schwäche zum Verdienst umlügt, die Feigheit zur Geduld. In dieser Werkstätte, wo man Ideale fabrizirt, ist schlechte Luft: sie stinkt vor lauter Lügen, und doch wollen diese Schwarzkünstler, diese Speichellecker der Mächtigen, diese Kellertiere voll Hass noch die *Gerechten* sein. Es gibt in der Geschichte kein grösseres Ereignis, als den Jahrtausende langen Kampf zwischen Herren- und Sklavenmoral, zwischen Rom und Judäa, bei dem Rom unzweifelhaft unterlag, da man sich heute in Rom selbst und fast auf der halben Erde vor drei Juden und einer Jüdin beugt, vor Jesus, dem Fischer Petrus, dem Teppichwirker Paulus und Maria. Allerdings gab es in der Renaissance ein glanzvoll unheimliches Wiederaufwachen des klassischen Ideals, der vornehmen Wertungsweise aller Dinge; aber sofort triumphirte wieder Judäa in der gründlich pöbelhaften Ressentimentsbewegung der Reformation und noch einmal entscheidender und tiefer in der französischen Revolution.

Es ist wohl nicht nötig zu bemerken, dass eine solche Auffassung und Behandlung der Geschichte in Bezug auf Willkür, Phantasterei und Raffinirtheit unübertroffen dasteht. Judentum und Christentum trotz ihres fundamentalen, prinzipiellen Unterschiedes der Herrenmoral gegenüber zu einem Ganzen zusammenfassen, in *einen* Tiegel werfen und mit dem gröbsten Ebjonitismus identifiziren, als wäre die Wertschätzung der Armut ihr Grundcharakter und nicht bloss ein Moment ihrer Weltanschauung und Moral neben andern; das Evangelium der Liebe als die Frucht des finstersten, giftigsten Rassenhasses erklären und in den Staub ziehen; die Entwicklung und Umwandlung der sittlichen Grundbegriffe in der Weise der plattesten Aufklärung auf bewusste Machinationen, auf priesterliche Erfindung und Verschwörung zurückführen; den

Tod Jesu wider alles Zeugnis der Geschichte als das schlaueste und erfolgreichste Manöver zur Aufrichtung der Herrschaft des Judentums darstellen, während er umgekehrt eine Hauptursache seines Untergangs geworden ist: das heisst wahrlich die Geschichte aus einem Reiche der Entwicklung nach natürlichen und vernünftigen Gesetzen in ein Reich der Unvernunft, des Zufalls, der Arglist, der Hexerei und Zauberei, in einen Tummelplatz diabolischer Mächte verwandeln!

Nach dem Bisherigen ist es nun klar, was im Munde Nietzsche's die Parole *Jenseits von Gut und Böse* bedeutet. Über diesen falschen Gegensatz von Gut und Böse, wie ihn die Sklavenmoral und die heutige Moral Europa's, diese christliche oder demokratische „*Herdentier-Moral*" aufstellt, gilt es hinauszugehen und zurückzukehren zu dem ursprünglicheren, richtigen Gegensatze von Gut und Schlecht in dem Sinne, den die Herrenmoral damit verbindet. Die verkehrte Moral soll zu Gunsten einer besseren, höheren Moral aufgegeben werden, wofern nämlich für diese noch der Name Moral überhaupt passt. Dies führt uns zu einer kurzen Beleuchtung des Allgemeinbegriffs Moral oder Sittlichkeit nach der ihm von Nietzsche gegebenen Bedeutung.

Dieser zufolge beruht die Sittlichkeit allein auf der *Sitte,* ist einfach Gehorsam gegen die Sitte, d. i. die herkömmliche Art zu handeln und abzuschätzen, welcher Art sie auch sein möge. Der sittliche Mensch ist der, der am meisten der Sitte opfert, unsittlich dagegen der freie Mensch, der nicht von ihr, sondern von sich selbst abhängen will; autonom und sittlich schliessen sich aus; ja die Sittlichkeit verdummt, indem sie der Entstehung neuer und besserer Sitten entgegenwirkt. So begreift es sich, warum und in welchem Sinne Nietzsche sich selbst einen *Immoralisten* nennt, aber ebenso, dass er konsequenterweise dann auch nicht von einer neuen Moral sprechen, sondern diesen Begriff ganz fallen lassen und für das, was er an die Stelle der alten Moral setzen will, ein anderes Wort suchen sollte. Zugleich zeigt sich hier deutlich, wie verhängnisvoll es werden kann, wenn man mit der empiristischen Ethik die Sittlichkeit einfach aus der Sitte als ihrer Quelle ableitet, während diese ihr doch nur Anlass zur Betätigung und im günstigen Falle eine wesentliche Unterstützung darbietet, jedenfalls beide einander unvermeidlich berühren und gegenseitig beeinflussen. Sittlichkeit ist Verhalten gemäss der bestehenden Sitte, Sittenlehre ist Wissenschaft von den Sitten — das scheint so natürlich, harmlos und unwidersprechlich und führt doch, zumal wenn man praktisch strengen Ernst damit macht, da die Sitte neben manchem Guten, Vernünftigen,

Wertvollen auch jederzeit viel Wertloses, Verschrobenes, ja selbst Unmoralisches mit sich führt, zu ganz heillosen Konsequenzen, jedenfalls zu einer knechtischen, fortschrittsfeindlichen Heteronomie, von der der mündig und frei gewordene Mensch sich mit Recht widerwillig abwendet, aber mit Unrecht meint, in ihr bestehe wirklich die Sittlichkeit, mit ihr sei auch diese aufgegeben.

Indessen, auch dieser heteronomen Sittlichkeit will Nietzsche nicht allen Wert absprechen, vielmehr eine propädeutische Mission zuerkennen. Die Sozietät mit ihrer Zwangsjacke war nur das Mittel, um als reifste Frucht an ihrem Baume eben dieses souveräne, autonome, übersittliche Individuum hervorzubringen oder den Menschen des eigenen unabhängigen, langen (d. h. auch auf weite Zukunft hinaus seiner selbst sichern) Willens, der versprechen darf, und in ihm ein stolzes eigentliches Macht- und Freiheitsbewusstsein, eine Überlegenheit über sich, über andere und selbst über das Geschick. Das Bewusstsein dieser seltenen Freiheit und Macht, aber auch der damit verbundenen *Verantwortlichkeit* als ausserordentlichen Privilegiums ist bei ihm in die unterste Tiefe gedrungen, zum dominirenden Instinkt oder zum *Gewissen* geworden.

Mit dieser recht schön klingenden Wendung scheint Nietzsche der gewöhnlichen Moral sich wieder zu nähern und ihre unentbehrlichsten Voraussetzungen und Stützen anerkennen zu wollen. Allein mit dieser Erwartung würde man sich arg täuschen. Vorab ist ja das Verantwortlichkeitsgefühl oder Gewissen, so gefasst, nur im Besitze weniger privilegirter „übersittlicher" Geister, geht also der grossen Masse gewöhnlicher Menschen ganz ab oder kommt ihnen nur in ihrer Einbildung zu. Auf das Letztere läuft im Grunde auch alles hinaus, was Nietzsche anderwärts vom Gewissen sagt, auch wo er nicht nur die Leute der Sklaven- und Herdentier-Moral im Auge hat. So sagt er vom Gewissen überhaupt, unter einseitiger, ausschliesslicher Hervorhebung seiner menschlich-wandelbaren, durch Erziehung erworbenen Seite, sein Inhalt sei alles, was in den Jahren der Kindheit von uns ohne Grund durch verehrte oder gefürchtete Personen regelmässig gefordert wurde, nicht die Stimme Gottes, sondern einiger Menschen. Über das *gute Gewissen,* den „Glauben an seine eigene Tugend" wird gespottet, das sei jener ehrwürdige, langschwänzige Begriffszopf, den sich unsere Grossväter hinter ihren Kopf, oft genug auch hinter ihren Verstand gehängt haben. In Bezug auf das böse Gewissen aber wird behauptet: Weil der Mensch sich für frei *hält,* empfindet er Gewissensbisse und Reue, kann sich aber das abgewöhnen. In Wirklichkeit ist das *schlechte Gewissen* nur die

tiefe Erkrankung, welcher der Mensch verfiel, als er sich endgültig in den Bann der Gesellschaft und des Friedens (im Staate) eingeschlossen fand und seinen wilden Instinkten: Feindschaft, Grausamkeit — seiner grossen Festfreude —, Lust an Überfall, Zerstörung, Zügel anlegen musste. In diesem Elend wandten sich diese Instinkte *nach innen;* aus Mangel an äusseren Feinden und Widerständen verfolgte, zerriss, misshandelte der Mensch ungeduldig sich selbst, gleich einem an den Gitterstangen seines Käfigs sich wund stossenden Tiere, schuf sich selbst die Qualen des vermeintlichen, schlechten Gewissens, eine Veränderung, die nicht allmählig und freiwillig eintrat, sondern als Bruch, Sprung und Zwang, aber zugleich auch die Bildung negativer Ideale von befremdlicher Schönheit, wie Selbstlosigkeit, Selbstverleugnung und -Opferung als eine zur Grausamkeit gehörende Lust, ein unegoistisches Handeln zum Zwecke der Selbstmisshandlung (!) zur Folge hatte. Diesem natürlichen Schuldgefühl fügte die Religion mit ihrem Schuldbewusstsein gegenüber erträumten zürnenden Göttern ein noch ärgeres künstliches hinzu, das im Christentum sein Maximum erreicht, das alles Nein zu sich selbst, zu seiner Natürlichkeit, herausgeworfen hat als ein Ja, als wirklich, als Heiligkeit. Richter- und Henkertum Gottes, als Jenseits, ewige Höllenpein (als ob nicht andere Religionen auch ewige, dazu noch weit sinnlichere Höllenstrafen lehrten, und diese finsteren, grauenhaften Anschauungen von der Religion des Geistes und der Liebe unabtrennbar und nicht vielmehr ihr diametral widersprechend wären!) — ein Willenswahnsinn in der seelischen Grausamkeit ohnegleichen, eine Bestialität der Idee statt der Tat, welche erst mit dem vollkommenen Siege des Atheismus als einer Art zweiter Unschuld aufhören wird.

Weniger Mühe, als mit der Erklärung des Phänomens des bösen Gewissens, macht sich Nietzsche mit dem Begriff der *Verantwortlichkeit.* Derselbe wird ungeachtet seiner gelegentlichen bedingten Anerkennung anderwärts kurzer Hand abgetan mit den Worten: Niemand ist verantwortlich für seine Taten, niemand für sein Wesen. Richten ist soviel als ungerecht sein, auch wenn man sich selbst richtet. Mit dem Phantom der Willensfreiheit fallen *Schuld,* Verantwortung, Strafe dahin. Der Begriff der *Sünde* ist abgetan, da er mit dem Gottesglauben zusammenhängt. Zum Sünden- und Schuldgefühl ist der Mensch durch Irrtümer der Vernunft gekommen, indem er sich für viel schwärzer und böser nimmt, als er ist; hat man aber begriffen, dass die Sünde *so* in die Welt gekommen ist, so wird die ganze Empfindung sehr erleichtert, und Welt und Menschen erscheinen mit-

unter in einer Glorie von Harmlosigkeit, dass es einem von Grund aus wohl dabei wird. Besteht doch zwischen guten und bösen Handlungen kein Unterschied der Gattung, sondern nur des Grades. Gute Handlungen sind sublimirte böse; böse sind vergröberte, verdummte gute. Dem freien Geist ist die Lehre von der Unschuld aller Handlungen und der aller Meinungen gleich sicher. Schaffen wir also den Begriff der Sünde aus der Welt, und schicken wir ihm den der *Strafe**) bald nach. Jeder Schuldige ist ein Kranker; aber die Ärzte fehlen noch, welche die praktische Moral in Heilkunde und -Kunst verwandeln sollen. — Wenig besser kommen *Pflicht* und *Tugend* in dieser höheren Moral weg, wie schon aus Früherem zu schliessen oder darin angedeutet ist. Pflichten kennt der vornehme Mensch nur gegen Seinesgleichen, nicht gegen Niedrigere und Fremde; von den Tugenden aber, deren jede zur Dummheit neigt, bleibt den freien Geistern nur die Redlichkeit — früher hatte Nietzsche noch ausdrücklich vier Kardinaltugenden anerkannt.

So treibt sein Denken mehr und mehr einem Ziele zu, das man mit dem besten Willen nicht anders denn als ethischen Nihilismus bezeichnen kann. Dies zeigt sich deutlich auch in seiner Stellung zu den ethischen Idealen. Feindlich von jeher den Idealen einer asketisch weltverachtenden Moral, aber selbst wenigstens für das Ideal der Wahrheit so begeistert, dass sein Mut im Erforschen derselben und im Bekennen seiner Überzeugung keine Grenzen und Rücksichten kannte, kommt er zuletzt dazu, alle Ideale als asketische zu betrachten, sogar das Ideal der selbstlos sich aufopfernden Liebe und Hingebung (s. oben), und ihnen den Krieg zu erklären. — Die bisherigen Ideale sind ihm nun allesamt lebensfeindliche, Weltverleumder-Ideale, Aspirationen zum Jenseitigen, Sinnen-, Natur-, Instinkt-, Tierwidrigen, unnatürliche Hänge, die man an Stelle der natürlichen mit dem schlechten Gewissen verschwistern sollte. Auch das Ideal der Wahrheit bleibt nicht mehr stehen. Zuerst wird ihre Existenz angezweifelt — es gibt keine unbedingte Wahrheit; in den sog. Überzeugungen steckt viel Rechthaberei; vielleicht hat niemand sich für die Wahrheit geopfert — dann völlig verworfen. „Die Irrtümlichkeit der Welt, in der wir zu leben glauben, ist das Sicherste und Festeste. . . Es ist ein moralisches Vorurteil, dass Wahrheit mehr wert ist, als Schein. Was zwingt überhaupt zur Annahme, dass es einen wesenhaften Gegensatz von wahr und falsch gibt, nicht bloss Stufen der Scheinbarkeit?“ „Die letzten

*) Auf Nietzsche's weitere Erörterungen über Strafe und Strafrecht, die ebenso interessant als einseitig sind, kann hier nicht eingetreten werden.

Idealisten unter Philosophen sind die, die sonst Gegner des asketischen Ideals und Freigeister, doch noch *an die Wahrheit glauben*, also noch lange keine freien Geister sind." Wohl aber waren dies jene obersten Grade des Assassinen-Ordens mit ihrem geheimen Grundsatz: „Nichts ist wahr, alles ist erlaubt." Mit dieser Devise, der Nietzsche, wie es aus dem ganzen Zusammenhang sich klar ergibt, seinen Beifall schenkt, ist das oben bezeichnete Ziel erreicht, ist mit *einem* Bombenwurf die ethische und zugleich die intellektuelle Welt in die Luft gesprengt!

Ist dieses negative Ergebnis so langer Wanderungen durch das Gebiet der moralischen Welt, dieses Zurücksinken derselben in die Dunkelheit und Leere eines geistigen Chaos trostlos und schaurig, wie die ganze Nietzsche'sche Weltanschauung und -Beurteilung trotz ihrer Weltbejahung, so scheint doch auch in dieser Nacht noch ein heller Stern zu leuchten, eine schöne Zukunftshoffnung aufzudämmern, etwas wie eine messianische Verheissung in den Herzen zu erklingen. Es ist dies die berühmte Verheissung des sog. *Übermenschen*, die Nietzsche in fast apokalyptisch dunkler und feierlicher Sprache in seinem *Zarathustra* verkündet, den er das tiefste Buch nennt, das die Menschheit besitze.*) Sehen wir denn zu, ob diese Verheissung uns für das, was uns an den bisherigen Idealen entrissen wurde, zu entschädigen vermag.

Dass die durch die siegreiche Sklaven- und Herdentiermoral degenerirte und korrumpirte Menschheit der Verbesserung bedarf, ist für Nietzsche so gewiss, als für uns andere die Notwendigkeit einer steten Verbesserung, Hebung, ja Erlösung unseres unter Wahn und Immoralität vielfach geknechteten und leidenden Geschlechtes. Aber wie Ursache und Umfang aller Décadence in Vergangenheit und Gegenwart für ihn und uns verschieden sind, die wir eine solche völlige Degeneration unseres Zeitalters bei all' dessen Gebrechen, eine solche „Verschlechterung der euro-

*) Ein nicht minder hohes Selbstbewusstsein verraten die Worte: „Der Aphorismus, die Sentenz, in denen ich als der Erste unter Deutschen Meister bin, sind die Formen der Ewigkeit; mein Ehrgeiz ist, in zehn Sätzen zu sagen, was jeder Andere in einem Buche sagt — was jeder Andere in einem Buche *nicht* sagt." — In Wirklichkeit ist dieser Aphorismus, in solchem Umfang und mit solcher Virtuosität gehandhabt, zwar wohl geeignet, durch geistreiche Wortspiele und Rätsel, glänzenden Bilderschmuck, beissende Sarkasmen und Kraftausdrücke, verwegene Ein- und Ausfälle, kurz durch Knalleffekte und oratorisches Feuerwerk staunende Bewunderung, ja Entzücken und beifälliges Gelächter zu erregen und in dieser Form selbst den irrigsten Meinungen Eingang und Ansehen zu verschaffen, aber weit weniger jemanden im Ernste zu belehren und zu überzeugen, daher für den Virtuosen selbst und andere so verhängnisvoll und gefährlich, dass man nicht mit Unrecht sogar von einem Fluch des Aphorismus geredet hat.

päischen Rasse“ nicht zugeben und nicht für bewiesen halten, so auch das Ziel und der Weg der ersehnten Verbesserung. Dieselbe besteht nämlich nach Nietzsche nicht etwa bloss in einer Hebung und Veredlung der Menschheit innerhalb der ihr gesetzten Schranken der Entwicklung, sondern geradezu in der Schaffung eines neuen höheren Menschentypus und soll erreicht werden nicht vor allem durch Erziehung, durch rastlose sittliche Arbeit an sich und andern mit den Mächten der Vernunft, des Glaubens und der Liebe, sondern durch *Züchtung*, da Gewöhnung und Vererbung hauptsächlich den Fortschritt des menschlichen Gesamtlebens bedingen sollen.*) Aber dabei handelt es sich ihm nicht um Hebung der Masse, sondern nur um Hervorbringung einer Elite, einer Auslese von höheren Menschen; denn ein Volk ist nur der Umschweif der Natur, um zu sechs, sieben grossen Männern zu gelangen. Diese Elite ist als jener höhere Typus nun eben der verheissene Übermensch, nicht eine bestimmte Einzelpersönlichkeit. Ihn hat offenbar Nietzsche im Auge bei dem Ausruf: Irgend wann, in einer stärkeren Zeit muss er kommen, der erlösende Mensch der grossen Liebe und Verachtung, erlösend vom bisherigen Ideal, wie von dem, was aus ihm wachsen musste, vom grossen Ekel, vom Willen zum Nichts, dieser Glockenschlag des Mittags und der Entscheidung, der den Willen wieder frei macht, der Erde ihr Ziel und dem Menschen sein Hoffen zurückgibt, dieser Antichrist und Antinihilist, Besieger Gottes und des Nichts. Von ihm sagt der angebliche Zarathustra: Ich lehre euch den Übermenschen. Der Mensch ist eine Brücke, kein Zweck, etwas, das überwunden werden muss, ein Übergang und ein Untergang, der Übermensch ist ein Blitz aus der Wolke (Mensch), der Sinn des Seins der Menschen. — Siehe, die Guten und Gerechten. Wen hassen sie am meisten? Den, der zerbricht die Tafeln ihrer Werte, den Brecher, den Verbrecher – das aber ist der Schaffende. — Sie (die Menschen) sind kleiner geworden und werden immer kleiner — das macht ihre Lehre von Glück und Tugend. — Tut immerhin, was ihr wollt; aber seid erst solche,

*) Auch hier knüpft Nietzsche an Schopenhauer an, wie dieser an Plato. Auch Schopenhauer erwartete eine gründliche Veredlung des Menschengeschlechtes nicht sowohl von Lehre und Bildung, als auf dem Wege der Generation, von welcher daher alle ungünstigen Einflüsse ernstlich ferngehalten werden sollten; und da er annimmt, dass die Kinder vom Vater den Charakter, von der Mutter die Intelligenz erben, so glaubt er, wenn man, was freilich unmöglich, alle Schurken entmannen, alle dummen Weiber ins Kloster stecken, allen edeln Männern ein ganzes Harem verständiger Mädchen beigeben könnte, so müsste bald ein mehr als perikleisches Zeitalter erblühen!

die *wollen können*! Liebt immerhin euren Nächsten gleich euch; aber seid mir erst solche, die sich selber lieben mit der grossen Liebe und Verachtung! Mein eigener Vorläufer bin ich unter diesem Volke, mein eigener Hahnenruf. Er kommt, er ist nahe der grosse Mittag! — Nicht zurück soll euer Adel schauen, sondern *hinaus*. Vertriebene sollt ihr sein aus allen Vater- und Urvaterländern! Eurer *Kinder Land* sollt ihr lieben: diese Liebe sei euer neuer Adel, das unentdeckte, im fernsten Meere. — Nicht nur fort euch zu pflanzen, sondern *hinauf*, dazu helfe euch der Garten der Ehe. — Was Vaterland! Dorthin will unser Steuer, wo unserer Kinder Land ist. Dorthinaus stürmt unsere grosse Sehnsucht.

Von diesem Übermenschen, wie ihn die Zukunft bringen soll, hat aber schon die Vergangenheit einzelne Exemplare hervorgebracht, so *Napoleon*, einen Verwandten des Verbrechertypus, einen Typus des starken, naturwüchsigen Menschen unter ungünstigen Bedingungen, dessen Tugenden von der Gesellschaft in Bann getan sind, den sie notwendig zum Verbrecher macht, während Napoleon stärker als sie war — und *Cesare Borgia*! Bei diesem Namen halten wir inne; denn wir haben nun genug vom Übermenschen und wissen genug von ihm, um in ihm statt eines hehren Ideals ein wüstes Idol zu erblicken, und wenn Nietzsche auf V. Widmanns Bemerkung, so was heisse die Abschaffung aller anständigen Gefühle beantragen, erwidert, wir Modernen mit unserer dickwattirten Humanität, unserer Altweibermoral wären seinen Zeitgenossen eine Komödie zum Totlachen, so ist uns das völlig gleichgültig. Diese ganze Lehre vom Übermenschen ist nur ein trauriges Zerrbild jener edelsten Zukunftshoffnungen, die die Menschheit unaustilgbar in ihrem Herzen trägt, an denen sie sich stärkt und tröstet in ihren trübsten Stunden. Es ist daher unbegreiflich, wie man noch immer, ich weiss nicht was Grossartiges, Geniales und Ideales in diesem Übermenschentum erblicken kann, statt in dem Gedanken, dass wir mehr sein wollen, als Menschen im vollsten und edelsten Sinne des Wortes, dass wir die unserem Geschlechte gesetzten Schranken in trunkenem Mut überfliegen könnten, eine Selbstüberhebung, eine ὕβρις zu entdecken, welcher die Nemesis auf dem Fusse folgt, dass nämlich dabei das Gegenteil herauskommt, statt des geträumten Übermenschen eine Missgeburt, ein Unter- und Unmensch, in welchem die Menschheit statt aufwärts zu lichtesten Höhen zu dringen, vielmehr niederwärts zur Tierheit, zur Bestialität sinken würde.

Und so scheiden wir denn von Nietzsche mit dem erneuten schmerzlichen Eindruck, dass wir es bei ihm trotz seinen zum

Teil glänzenden Vorzügen im Einzelnen doch im Ganzen mit einer durchaus pathologischen Erscheinung zu tun haben, von der wir uns keinen positiven Gewinn für unser Geschlecht versprechen dürfen. Indess steht er mit all' seinen Exzentrizitäten und Irrtümern nicht vereinzelt da als eine originale Erscheinung, sondern es ist vielmehr, als ob alle mehr oder minder negativen und destruktiven Tendenzen unserer Zeit mit wenigen Ausnahmen sich in ihm wie in einem Brennpunkte gesammelt hätten. Von Schopenhauer hat er den Atheismus und die tiefe Menschenverachtung. Mit dem ethischen Empirismus, der in seinen tüchtigsten Vertretern wohl unverkennbar über sich hinausstrebt und idealistische Elemente in sich aufnimmt, als reiner Empirismus oder „Positivismus" dagegen die Sittlichkeit notwendig alterirt, teilt er die Ableitung der letzteren von der Sitte und ihre daherrührende Relativität, die äusserliche Auffassung des Gewissens nur nach seiner menschlich-wandelbaren Seite, die oberflächliche, dürftige, wenn auch bei ihm eigentümlich modifizirte Anschauung von der Entwicklung sittlichen Denkens und Lebens. Mit dem Materialismus berührt er sich in der Leugnung der Seele als geistiger Realität, der geistigen Potenzen überhaupt und aller Ideale, die wohl der edlere Materialismus noch, wenn auch inkonsequenterweise anerkennt und verehrt, der gröbere aber hasst und verfolgt; man denke nur an Hellwalds Ausspruch, es sei die Aufgabe der Wissenschaft, alle Ideale zu zerstören. Der schrankenlose Individualismus, der, im schroffsten Gegensatze zu allem Sozialismus, mit souveränem Trotz nur der Eigenheit, dem Willen, den Trieben seines Ich ungehemmten Spielraum verschaffen will, hat schon vor Nietzsche Max Stirner als extremster Vertreter des älteren philosophischen Radikalismus gepredigt. Endlich den unerbittlichen Kampf ums Dasein, hier zum Kampf um die Macht gestaltet, das brutale Recht des Stärkeren, die mitleidslose Zertretung der Schwachen, diese Moral der ehernen Härte hat Nietzsche, obschon sonst nicht Darwinist, vielmehr ziemlich absprechender Kritiker Darwins und seiner Anhänger, mit jenem Ultradarwinismus gemein, der Gesetze, die auf dem Gebiet des Naturlebens ihre Geltung haben können — über die Richtigkeit oder Unrichtigkeit des Darwinismus *auf diesem* erlaube ich mir kein Urteil — über dieses sein natürliches und ursprüngliches Gebiet hinaus, also ultra fines, auch auf das Gebiet des geistig-sittlichen Lebens überträgt und dort mit derselben Rücksichtslosigkeit einer Naturkraft walten lässt, wie auf physischem Gebiete, damit aber auch den humanen und christlichen Charakter der Moral völlig preisgibt. — Ferne sei es von uns trotzdem, um dies nochmals zu sagen, dass wir über einen Mann

zu Gerichte sitzen, in dessen Unglück wohl auch bis zu einem gewissen Grade eine Entschuldigung, mindestens ein Grund zu milderer Beurteilung seiner Denkverirrungen vorliegt; aber *den* Wunsch können wir nicht zurückhalten, dass das kommende neue Jahrhundert uns erfreulichere, segensvollere Geistesblüten und Früchte vom Baume der autonomen, freien Forschung bescheeren möge, die wir uns gleichwohl in keiner Weise schmälern lassen dürfen!

Naturgesetz und Wunder.

Ein Beitrag zur Verständigung.

Von Th. Steinberg.

I. Die Wertung der Naturgesetze.

Nachdem die Wissenschaft in der sichtbaren Unordnung der Sternbewegungen eine unsichtbare Ordnung entdeckt hatte, nachdem man die Gleichgewichts- und Bewegungsgesetze der Körper im Allgemeinen, die Gesetze der Licht-, Wärme- und Schallwellen erkannt, die festen Quantitäten berechnet, in denen sich die chemischen Verbindungen vollziehen und sogar wahrgenommen, dass diese wunderbar feste Gesetzmässigkeit sich auch in den Lebensentfaltungen der organischen Welt nachweisen lasse, — da war es wohl begreiflich, dass die ganze Aufmerksamkeit des wissenschaftlichen Denkens zunächst *mit einer gewissen Einseitigkeit* bei der kolossalen Wahrheit stehen blieb: Die Welt ist ein Mechanismus. Und das um so mehr, weil die praktische Anwendung dieser Erkenntnis in der Technik noch nie dagewesene Leistungen ermöglichte. So bildete sich die materialistische Anschauungsweise, welche meinte, aus den chemisch-physikalischen Eigenschaften und Bewegungsgesetzen materieller Atome das Wesen und Leben des ganzen Weltalls erklären zu können.

Ein weiteres und tieferes Forschen zeigte indessen bald, dass diese Ansicht undurchführbar sei. Vor allem erhob sich das Idealbewusstsein des Menschen mit einem energischen Veto. Dann blieb in der Lebenskraft der organischen Wesen ein völlig unerklärbarer Rest bestehen. Endlich zeigte sich, dass sogar die Atome nicht wohl als Körperchen mit Eigenschaften vorstellbar seien, sondern vielmehr als Kraftpunkte gedacht werden müssten, dass die Aggregatzustände, die chemisch-physikalischen Wirkungen und darum letzlich überhaupt die Stofflichkeit als eigenartige

Bewegung, also als Kraftäusserung aufzufassen ist — und so darf der krasse Materialismus als ein bereits wieder überwundener Standpunkt bezeichnet werden.

2. Die Tatsache eines freien Spielraumes innerhalb der Naturgesetze.

a. In der Natur im engeren Sinne.

So sehr die Beseitigung des Materialismus als ein Fortschritt zu begrüssen ist, so darf wohl noch nicht behauptet werden, dass jene *Einseitigkeit* genügend überwunden sei, mit der der Blick der Forscher immer nur auf der Gesetzmässigkeit und Ordnung ruht, welche das Weltall ja allerdings bis ins kleinste Detail beherrscht und trägt. Sicherlich wird und muss das Streben, diese Ordnung immer umfassender zu erforschen, fortan stets *eine* Hauptaufgabe der Wissenschaft bleiben. Aber neben dieser beginnt sich doch nun mit Recht auch eine zweite geltend zu machen, die Beachtung des freien Spielraumes innerhalb der Naturgesetze, oder der Selbständigkeit alles Wirklichen neben seiner Gebundenheit. Der unbefangene Blick in die Natur zeigt uns denn doch nicht überall blosse, allgemeine, ewige Gesetzlichkeit; sie gleicht eben doch nicht jenen Mechanismen, welche unsere Technik erzeugt.

Das Räderwerk der letzteren freilich ist *exakt* nach den mathematischen Gesetzen gearbeitet und mit vollkommener *Festigkeit* in seine Bahnen gebannt, — sonst würde es nicht funktioniren. Dagegen zeigt z. B. die Maschinerie der Sternenwelt bekanntlich *neben* der grossartigsten Gesetzmässigkeit eine solche Fülle der verschiedenartigsten Abweichungen und Unregelmässigkeiten, dass die astronomischen Berechnungen zu den allerschwierigsten Leistungen des Menschengeistes gehören. Das Charakteristische all dieser Unregelmässigkeiten ist ja nun wohl auf der einen Seite das, dass sie in Folge einer wunderbaren Selbstregulirung gewisse feste Grenzen nicht überschreiten und deshalb den Gesamtlauf nicht entscheidend stören, aber ebenso ist es doch auf der anderen Seite augenscheinlich, wie schon hier im Gebiet der blossen mathematischen Physik die *Tatsache* zu Tage tritt: Die waltenden Naturgesetze lassen unbeschadet ihrer vollkommen *unverbrüchlichen* Giltigkeit einen gewissen Spielraum offen für sehr verschiedenartige Gestaltungen und Bewegungen, für ein Analogon zu individueller Selbständigkeit, sodass alle *wirklichen* Sterne, Bahnen und Systeme eine eigentümliche Einzigartigkeit zur Darstellung zu bringen vermögen.

Blicken wir nun von den Sternen auf unsere Erde, so steigert sich diese Wahrnehmung mit jedem Schritt. Wer ein Lehrbuch der Mineralogie aufschlägt, sieht da die mathematisch exakt gezeichneten Tafeln der verschiedenen Kristalle. Es ist ein unzweifelhaftes, unverbrüchliches Naturgesetz, dass jeder kristallisationsfähige Stoff sich in einer ganz bestimmten, eben seine Eigenart charakterisirenden Form kristallisirt. Blickt man jedoch dann in eine Kristallsammlung und unterzieht sich der Mühe genauester Messungen, so springt wieder die Tatsache ins Auge, dass die *wirklichen* Kristalle ähnliche Unregelmässigkeiten oder lieber individuelle Eigentümlichkeiten zeigen, wie die Sterne und ihre Bahnen, wohl auch immer nur bis zu gewissen festen Grenzen, aber innerhalb derselben eine staunenswerte Mannigfaltigkeit repräsentirend und wie dort zur Verleihung von *Eigennamen* verlockend.

So steigt uns wohl nicht mit Unrecht die Vermutung auf, dass die Kristallisationskraft eine Vorstufe der organischen Lebenskraft sei, ja dass auch jener „Anstoss", der zur Bildung der *wirklichen* Sterne und Weltsysteme, zur Bildung unserer Erde und ihrer Oberflächengestaltung geführt hat, in dieselbe Kategorie gehören müsse — dass also *überall* das die Welt *Bildende* nicht Gesetze, sondern Kräfte seien und erstere bloss als die den letzteren innewohnenden Wirkungsregeln angesehen werden sollten.

Derartig stellt sich uns *jedenfalls* der Sachverhalt dar, sobald wir die organischen Reiche betreten und hier Gestalt und Farbe, Wachstum und Betätigung genauer beobachten. Wohl auch da durchweg eine wunderbare Ordnung und Gesetzmässigkeit, gewisse unüberschreitbare Grenzen der Veränderung und Bewegung — denken wir nur an die Gesetzmässigkeit der Stoffverbindungen auch in der organischen Chemie, an die Scheidelinien der Artgrenzen u. s. w. — aber welch ein *Spielraum* dabei für ein ganz wunderbares *individuelles Eigenleben*. Aus dem gleichen Erdboden vermögen sich ohne irgend welche Verletzung der Naturgesetze hunderterlei Pflanzenarten aufzubauen; von demselben Futter lebt das edle Ross, der Vogel in der Luft und die zum Schmetterling sich verwandelnde Raupe. Und dabei gleicht kein Individuum je vollkommen dem andern, jedes ist vielmehr seiner Gestaltung, Lebensbetätigung und Lebensschicksal nach ein vollständiges Unikum, noch nie und nie mehr wieder gerade so existirend.

Sicherlich wird nun die fortschreitende Wissenschaft auch in diesem scheinbaren Chaos fortgesetzt noch bisher unbekannte Ordnungen und Gesetze erkennen, die eine immer bessere Orien-

tirung in ihm ermöglichen. Aber *die* Tendenz darf wohl bereits als ad acta gelegt gelten, das individuelle Eigenleben *selbst* zu leugnen und seine Wirkungen zu einer nur noch nicht erkannten allgemeinen, *mathematischen* Notwendigkeit zu stempeln. Die letztere ist, wie wir schon sahen, zwar das charakteristische Merkmal — die *Schranke* — der menschlichen Schöpfungen; die Natur dagegen weist nichts *Wirkliches* auf, was nicht neben der grossartigsten Gesetzmässigkeit auch immer eine gewisse Eigenart und Einzigkeit repräsentirte.

Das deutlichste Symptom dafür, das die Naturbetrachtung das individuelle Eigenleben wirklich schon als ein *besonderes* Weltprinzip neben der Gesetzlichkeit anerkannt hat, ist die Einführung des Entwicklungsgedankens in ihrer Forschungsarbeit. „Die Welt ist ein sich entwickelndes Individuum", das ist doch die jetzt herrschende Ansicht. Und indem man zugesteht, dass an der Entwicklung des Ganzen auch alle einzelnen Glieder Teil haben, dass die Moleküle schon als zu jeder Entwicklung fähige Kraftzentren zu denken seien, hat sich offenbar die frühere Ansicht von den Naturgesetzen wesentlich verwandelt: nicht sie sind die Kräfte, welche aus stofflichen Atomen die Welt zu einem fertigen Gebäude aufgeführt haben, sondern sie sind nur die immanenten Regeln, nach welchen sich die Entwicklungsbewegungen der Kraftzentren vollziehen: die Kraft ist also das primum, das Gesetz ein von ihm abhängiges secundum.

Es ist einleuchtend, wie viel besser die letztere Anschauung gegenüber der früheren *beides* zu vereinigen vermag, was die empirische Beobachtung immer wieder zeigt: Gesetzmässigkeit auf der einen *und* individuelle Selbständigkeit auf der anderen Seite. Aber es ist nun die Frage, ob der geschehene Fortschritt bereits genügt, ob die Wissenschaft nicht *noch* grössere Aufmerksamkeit verwenden muss auf *den freien Spielraum*, den alle Naturgesetze dem wirklich — individuell — Existirenden belassen.

b. Der freie Spielraum für die Menschenwelt.

Als Prüfstein für die oben aufgeworfene Frage kann die Betrachtung des menschlichen Wesens und Tuns dienen. Aber gehört denn der Mensch mit zur Natur? Diese Frage ist weit schwieriger und ihre Beantwortung weit konsequenzenreicher, als viele wohl meinen. Die allgemeine und nächstliegende Antwort ist: ja natürlich! Was hat sie aber für Konsequenzen? Gehört der Mensch und zwar der lebendige, der ganze Mensch

— nicht nur sein Leichnam auf dem Sezirbrett — gehört also die Menschheit und ihre Geschichte, die Schöpfungen seiner Kultur, die Produkte der Wissenschaft und Kunst, die sittlichen und religiösen Vorstellungen und Betätigungen — gehört das alles tale quale zu jenem „sich entwickelnden Individuum", als welches das Weltganze angesehen wird, dann muss die gesuchte Naturerklärung offenbar auch alle diese Erscheinungen miterklären; die Regeln der Naturgesetze müssen nicht nur für die Mediziner, sondern auch für die Historiker und Philosophen, für die Juristen und Theologen die unbedingte Norm bilden, — oder mit anderen Worten, die Fakultäten dieser können aufgehoben werden, die Sittlichkeit und Religion haben ihre *autonome* Selbständigkeit, damit aber auch ihren ganzen spezifischen Wert verloren. Es ist bekannt genug, mit welcher Entschlossenheit der Materialismus diese Konsequenzen gezogen hat.

Muss man also entgegengesetzt antworten? Der Mensch gehört eigentlich nicht zur Natur! Zwar wohl sein Leib, der ja ersichtlich auch den chemisch-physikalischen Naturgesetzen unterliegt — aber nicht sein Geist und was er schafft; auch die Wissenschaft von der Natur ist etwas spezifisch anderes als sie selbst und gehört zu einer total anderen Welt! Indessen wo befindet sich dann wohl diese menschliche Geisteswelt, wenn sie *nicht* zu jenem „sich entwickelnden Individuum", zum Weltall gehören soll? Kecke Denker haben zwar schon mit derselben Kühnheit, mit der die Materialisten die Welt des Geistes leugnen wollten, die Existenz der Natur geleugnet, und dieselbe lediglich für ein Erzeugnis der Vorstellungskraft des Geistes erklärt. Allein dies Extrem ist natürlich ebenso unhaltbar wie das andere. So hoch man auch die Eigenart und Selbständigkeit der menschlichen Geisteswelt bemessen will, so ist es doch unleugbar, dass sie sich nicht hinter den Sternen befindet, sondern zunächst einmal wenigstens auf der Erde als ihrer tragenden Grundlage, mit ihrem Wesen und Lebensgang unauflöslich verknüpft, einerseits Mittel und Kräfte der Natur entlehnend, andererseits durch mächtige Veränderungen in sie eingreifend. Indertat, total anders wäre doch die Gestalt der Erdoberfläche ohne den schaffenden Menschengeist: eitel Urwald, wo jetzt Städte und Dörfer und der weite bebaute Acker sich ausbreitet. Eine wie andere Pflanzen- und Tierwelt bedeckt doch jetzt sämtliche Kulturländer, als einst, ehe die Menschen einwanderten und ihr Geist die Natur zu beherrschen begann! Welche Veränderung weiter herrlicher Gebiete haben die Muhamedaner durch Vernichtung aller Waldungen verübt. Wie manche Tier- und Pflanzenart hat der Mensch

schon bis zur Ausrottung aus dem Naturreich verdrängt, welche Wandlung durch die künstliche Züchtung und Kultivirung wieder an andern Arten hervorgebracht! Der reissende Gebirgsbach und selbst der Blitzstrahl muss sich von ihm lenken lassen. Hier schafft er durch Entsumpfung, dort durch Bewässerung der Pflanzen- und Tierwelt neuen Boden. Die ganz unübersehbar grossen Veränderungen, die der Mensch durch des Feuers umwandelnde Kraft den Naturprodukten zufügt, ja manche Kräfte selbst sogar, wie die des Dampfes, des Pulvers, wären ohne ihn gar nicht wirksam, während sie nun nach seinem Willen in Fabrik und Bergwerk die massenhaftesten und mächtigsten Veränderungen der Naturbestandteile erzeugen!

Also wir müssen durchaus behaupten: Gar sehr *wesentlich*, als das *mächtigste* Glied, ja wie ein die Naturgesetze vermehrender und durch künstliche Kombinationen oder Gegenwirkungen sie gleichsam verändernder *zweiter Gesetzgeber* gehört der Mensch zu dem uns fast allein bekannten Schauplatz der Natur und damit zu jenem Individuum Weltall. Wie nun? Müssen wir uns also doch in die Konsequenzen jener ersten Antwort fügen und Materialisten werden? Das glauben noch immer sehr viele, zwar nicht aus wissenschaftlichen Gründen, sondern weil ihnen diese Weltansicht am besten behagt. Indessen die Hauptströmung der wissenschaftlichen Arbeit bewegt sich, wie schon gesagt, bereits in Vorstellungen, welche eine befriedigende Lösung unseres Dilemmas anbahnen können, weil sie der Freiheit ebenso Rechnung zu tragen suchen wie der Notwendigkeit. Nur leuchtet das wohl ein, dass die oben angedeutete Tatsachenreihe noch eine weit *grössere* Aufmerksamkeit erheischte, als ihr bisher zuteil wurde. Niemand behauptet zwar, dass dieses willkürliche Schaffen des die Natur kultivirenden Menschen ein *Vorstoss* wider die unverbrüchlichen Naturgesetze sei; man weiss sich vielmehr überall in ihre Regeln gebannt. Aber doch *beherrscht* man sie in immer erstaunlicherem Masse! Daher dürfte man wohl dem *freien Spielraum*, den man *faktisch* so ausgiebig benutzt, auch in den naturwissenschaftlichen *Theorien* ein spezielles Studium widmen, und ihm dasselbe ordnungsmässige *Recht* zusprechen, wie dem Gesetz.

Dass das noch nicht in genügender Weise geschieht, sehen wir leicht, wenn wir das menschliche Wesen und Handeln noch weiter als Prüfstein anwenden und unsere Aufmerksamkeit noch auf andere Seiten desselben richten. Hier stossen wir nun freilich alsbald auf sehr ernste Meinungsverschiedenheiten. Früher war das Gros der Kulturvölker, insonderheit der Christenheit davon überzeugt, der Mensch besitze neben der Macht zu will-

kürlicher Betätigung seines Intellekts — deren Wirkungen in der Natur wir bisher besprachen — auch noch eine andere absolut *unbedingte* Freiheit, nämlich die sittliche. Jetzt wird diese von vielen geleugnet, weil sie mit der gegenwärtigen Naturauffassung unvereinbar zu sein scheint. Den bloss intellektuellen Menschen vermag man allenfalls noch als die Spitze, als höchstes Tier in dem „sich ja immer höher entwickelnden Weltall" festzuhalten. Aber ein zweites *autonomes* Gesetz neben dem omnipotenten Naturgesetz scheint die Einheit des Weltganzen sprengen zu müssen. „Darum hinweg mit dem ja überhaupt vielfach unbequemen Sittengesetz!"

Sind aber mit einem solchen „Hinweg!" die *Tatsachen* der Geschichte und des eigenen Bewusstseins beseitigt, die das Vorhandensein des Sittengesetzes bezeugen? O nein! Darum giebt es gegenwärtig unzählbar viele, welche zwar die Majestät des Naturgesetzes nicht anzutasten wagen, aber ebensowenig das Sittengesetz preisgeben wollen. In ihrer Not scheiden sie deshalb von der äusseren Natur die Bewusstseinswelt des Menschen wie eine isolirte Insel ab und retten sich mit ihren idealen Bedürfnissen und ihrem sittlichen Innenleben auf dieselbe. Sie müssen dabei freilich auf jedes Herüber- und Hinüberwirken zwischen Sittlichkeit und Natur verzichten und es sich zudem gefallen lassen, dass ihre ideale Insel als ein blosses Naturprodukt des Gehirnes verspottet wird, — aber dennoch können und werden sie von ihrem Idealismus nicht lassen und ein grösseres Recht für ihn mit Freuden begrüssen.

Noch entschiedener beanspruchen dasselbe diejenigen, welche sich durch unumwundene Anerkennung von wirklicher Sünde und prinzipiellem Bösen in der Welt getrieben sehen zum Glauben an einen persönlichen Gott, der nicht nur der unbedingte Gesetzgeber in der natürlichen und sittlichen Welt, sondern auch der schöpferische Hervorbringer derselben ist, und, weil beides, auch der Richter, der das innere Gute durch äusseren Segen lohnt und das sittliche Böse durch natürliches Uebel bestraft — auf Grund desselben Rechtsbewusstseins und derselben erzieherischen Weisheit, welche die Rechtspflege und Erziehung unter allen Kulturvölkern je und je normirt hat — oder giebt es nicht nur *ein* Recht und *eine* Weisheit, wie für die Menschen so auch für Gott? Es ist nun einleuchtend, dass ein solcher Richter-Gott und solche Menschen, die von der *Herrschaft* der sittlichen Mächte über die Natur überzeugt sind, sich nicht mit denjenigen Konzessionen begnügen können, welche man nach der gegenwärtig herrschenden Ansicht den Naturgesetzen zu Gunsten der Freiheit

zumuten darf. Denn wenn die Naturgesetze wirklich die „*unveränderlichen*“ (s. unter Nr. 3) immamenten Regeln wären, nach welchen sich die Entwickelungsbewegungen der Kraftzentren vollziehen, dann ist ganz offenbar den sittlichen Mächten jeder Anspruch schon auf gebührenden Spielraum und vollends auf die *Herrschaft* abgeschnitten.

Dieser Anspruch auf unbedingte *Superiorität* ist aber nun bekanntlich auf Seite der sittlichen Mächte und ihrer Vertreter *viel* stärker und unverletzlicher als der Anspruch auf Unverbrüchlichkeit und Unveränderlichkeit der Naturgesetze auf Seiten ihrer Erforscher. Das beweist überaus deutlich der Umstand, dass die ersteren ein Heer von Märtyrern aufweisen, seit die Menschheit existirt, während die letzteren gar manche schon geschehene Wandelung der Erkenntnisse und Ansichten nicht ableugnen können.

(Schluss folgt.)

Bücherschau

der Theologischen Zeitschrift aus der Schweiz.

G. B. Winer's **Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms.** 8. Auflage, neu bearbeitet von *D. Paul Wilh. Schmiedel*, ord. Prof. d. Theol. an der Universität Zürich. II. Teil: Syntax. 1. u. 2. Heft von je 4 Bogen zu 1 Mk. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 1897 u. 1898.

Diese Syntax bildet den 3. Hauptteil des von Schmiedel mit ausserordentlicher Gründlichkeit überarbeiteten Winerschen Sprachwerkes. Die beiden ersten Lieferungen treten in der Behandlung der Bedeutung und des Gebrauches der einzelnen Redeteile zunächst auf den Artikel und das Pronomen ein, um dann zur Behandlung des Nomens im 2. Hefte noch nach Numerus und Casus überzugehen.

Bertholet, Alfr., **Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden.** Freiburg i. B. und Leipzig, 1896. Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 368 S. 8°. Mk. 7.—.

Der Verfasser sagt von diesem seinem Erstlingswerk etwa folgendes: Das gegenwärtige Buch ist aus der Umarbeitung einer Licentiatendissertation hervorgegangen, die ich der theologischen Fakultät in Basel vorgelegt hatte. Das Thema veranlasste wohl, aus der Geschichte des Rechtes hin und wieder Analogieen zu dem, was sich auf alttestamentlichem Boden abspielt, aufzusuchen und hervorzuheben, ist jedoch im Übrigen durchaus theologisch abgewandelt. Wenn mein Buch Juristen dennoch in etwas dienlich sein kann, so ist es vielleicht nur, dass es die israelitische Fremdengesetzgebung in der Entwickelung vorzuführen sucht, wie sie sich nach der Anschauung einer neueren Theologie vollzogen haben dürfte, während die übliche Darstellung des israelitischen Rechtes in juristischen Werken die genügende Rücksicht auf die verschiedene Entstehungszeit der einzelnen Gesetze fast völlig vermissen lässt. Aber das ist nur ein mehr zufälliger Nebenzweck meines Buches. Im

übrigen hat es theologischen Charakter. Worauf wir Theologen bei all unserer Arbeit unser Absehen richten, ist, das Christentum dem wissenschaftlichen Verständnis näher zu bringen. Das ist auch der letzte Zweck bei der vorliegenden Untersuchung. Es gilt als etwas Selbstverständliches vom Universalismus des Christentums zu reden. Inwiefern ist nach dieser Seite hin die israelitische und die jüdische Religion die Vorbereitung auf dasselbe gewesen? Und wenn im Judentum selber Keime zum Universalismus lagen, warum ist es nicht ihm, sondern doch erst dem Christentum gelungen, sich die Welt zu erobern? Gerade aus diesem Unterschiede muss ein helles Licht auf das Wesen des Christentums fallen — aber zugleich freilich auch auf das Wesen des Judentums. Es zeigt sich bei dieser Arbeit, dass nicht leicht etwas in gleichem Masse geeignet ist, den Charakter der nomistischen Religion scharf hervortreten zu lassen, wie eine Untersuchung der Frage nach der Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden. Während in der alten Zeit dieselbe keine wesentlich andere ist als die aller anderen Völker, bahnt sich mit dem allmähligen Aufkommen des Gesetzes eine merkwürdige Umwandlung an. Die Auffassung, die sich darin kundgibt, ist die, dass Religion sich in einer Verfassung darstelle. Sie kommt zur Herrschaft durch Esra und Nehemia, und der Verlauf der weiteren Geschichte auf palästinensischem wie auf hellenistischem Boden zeigt, dass die Juden allen zeitweiligen universalistischen Motiven zum Trotz unfähig waren, mit dieser physisch beschränkten Auffassung zu brechen: darum fiel ihnen auch die Welt nicht zu.

Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament in Verbindung mit J. Benzinger, A. Bertholet, K. Budde, B. Duhm, H. Holzinger und G. Wildeboer, herausgegeben von *D. Karl Marti*, ord. Professor der Theologie an der Universität Bern. Verlag von J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Freiburg i. B.

Mit diesem Alten Testament-Commentar hat die rührige Verlagsbuchhandlung ihren umfangreichen theologischen Verlag um einen ebenso wertvollen als zeitgemässen Beitrag bereichert. Sie plante schon längst die Herausgabe eines Commentars zum Alten Testament als Seitenstück zu dem Hand-Commentar zum Neuen Testament, der sich um seiner Übersichtlichkeit, Kürze und Handlichkeit willen allgemeiner Beliebtheit erfreut. Doch entschloss sie sich zunächst zu einer Übersetzung des Alten Testaments, die inzwischen unter Leitung von Prof. E. Kautzsch erschienen ist und sich bereits bei manchem wissenschaftlichen und praktischen Theologen, sowie auch in Laienkreisen als Berater für eine richtige Deutung des alttestamentlichen Schriftlautes unentbehrlich gemacht hat. Der unter Prof. Nowack's Leitung erschienene Göttinger Commentar liess dem Herausgeber die vorliegende Publikation durchaus nicht als überflüssig erscheinen. Dieser Commentar soll sich soviel wie möglich an die Kautzsch'sche Übersetzung anschliessen, jedoch nicht so, dass er ohne dieselbe nicht zu gebrauchen wäre, sollte ganz kurz gefasst werden und nicht von Vertretern verschiedener theologischer Richtungen, sondern von Theologen bearbeitet werden, die eine und dieselbe Auffassung vom Alten Testament vertreten, und zwar diejenige, welche man kurz die religionsgeschichtliche nennen kann.

Der grossen Umwandlung der Anschauungen, die sich hauptsächlich in den letzten zwanzig Jahren in der alttestamentlichen Wissenschaft vollzogen hat, suchen die Commentatoren in der Weise Rechnung zu tragen, dass sie der rein philologischen und archäologischen eine theologische und religionsgeschichtliche oder kurzweg eine achthistorische Erklärung beigeben. Der Kurze Hand-Commentar sucht deshalb ein klares und lebendiges Bild von dem

wirklichen Sachverhalt, den jede alttestamentliche Schrift erkennen lässt, zu geben, die wirkliche Geschichte der religiösen Anschauungen des Alten Testaments zu verfolgen und so zugleich die tatsächliche Verbindung aufzuhellen, welche zwischen dem Alten und dem Neuen Testament besteht. Dabei wird eine genaue und vollständige sprachliche Erklärung als die unerlässliche Grundlage eines richtigen Verständnisses der alttestamentlichen Schriften in keiner Weise unterschätzt. Da Kautzsch's Heilige Schrift des Alten Testaments in den Händen der Leser vorausgesetzt wird, ist von der Beigabe einer eigenen Übersetzung im Commentar abgesehen worden, ohne dass sich deswegen dieser Commentar in sklavischer Weise an jene bände. Aber indem alle unnötige Wiederholung dessen, was durch Kautzsch in der Wiedergabe des Textes und in den Beilagen genügend klargestellt ist, unterbleibt, ist viel Raum gewonnen und dem Commentar der Charakter möglichster Kürze gewahrt worden. Auch darin verdient er sich mit Recht seine Selbstbezeichnung als kurzer Hand-Commentar, dass er wirklich übersichtlich, klar und gedrängt den reichen Erklärungsstoff sichtet, ohne wesentliches zu übersehen. Das Verhältnis der Kautzschen Übersetzung zu diesem Hand-Commentar ist gleichwohl auch wieder nicht so zu verstehen, als ob nicht jedes dieser Werke für sich genommen eine ganze selbständige Verwendung gestattete.

Die bereits erschienenen Lieferungen dieses Werkes entsprechen in vollem Masse den im Programm entwickelten Grundsätzen. Besonders ist auch die typographische Ausstattung den Anforderungen eines solchen Commentars durchaus entsprechend. Nicht bloss der grosse Druck mit den hebräischen Einlagen ist sehr sauber gehalten, sondern auch die verhältnismässig seltenen Einträge in Petitschrift sind recht deutlich und leicht leserlich. Ein kurzes Sachregister zu jedem Einzel-Commentar erleichtert noch, so weit überhaupt erwünscht, den Gebrauch desselben. Von demselben sind bis jetzt erschienen:

Sprüche bearbeitet von *Wildeboer*. 95 S. 8°. Subskriptionspreis M. 1. 90. Einzelpreis M. 2. 50, geb. M. 3. 50.

Hiob bearb. von *Duhm*. 212 S. M. 3. 60 resp. 4. 80 resp. 5. 80.

Hesekiel bearb. von *Bertholet*. 259 S. M. 4. — resp. 6. — resp. 7. —.

Richter bearb. von *Budde*. 147 S. M. 2. 50 resp. 3. 60 resp. 4. 60.

Genesis bearb. von *Holzinger*. M. 4. 50. Einzelpreis M. 6. —.

Die fünf Megillot (Hohes Lied, Ruth, Klagelieder, Prediger und Esther) bearb. von *Budde, Bertholet* u. *Wildeboer*. 202 S. M. 2. 70 resp. 4. — resp. 5.—.

Die Subskriptions-Ausgabe des Kurzen Hand-Commentars soll 20 Lieferungen umfassen. Die Verlagshandlung stellt den Preis der Subskriptions-Ausgabe auf die Grundlage, dass sie den Druckbogen (16 Seiten) mit 25 Pfennigen berechnet. Nun sind für den ganzen Commentar 200 bis 240 Druckbogen in Aussicht genommen. Der Gesamtpreis beträgt somit M. 50. — bis M. 60. —. Sollten 240 Bogen überschritten werden, so verpflichtet sich die Verlagshandlung, die überzähligen Bogen unberechnet zu liefern. Die Subskribenten haben also mit einer Ausgabe von höchstens M. 60. - zu rechnen, und diese verteilt sich auf mehrere Jahre. Bringt man in Anschlag, wie sehr sich die Herstellung des Satzes durch die Einträge mit hebräischer Schrift verteuert, wird man diese Bedingungen für die Subskriptions-Ausgabe ganz besonders günstige nennen müssen. In der Einzel-Ausgabe der Abteilungen ist der Preis pro Druckbogen auf 30 bis 35 Pf. angesetzt.

Die poetischen und prophetischen Bücher des Alten Testaments. *Übersetzungen in den Versmassen der Urschrift.* Verlag von *J. C. B. Mohr* (Paul Siebeck) Freiburg i. B. 71 S. 8°. M. 1.20, geb. M. 2.—.

Das Buch Hiob, übersetzt von *D. Bernh. Duhm.* Mit dieser Übersetzung hofft Duhm in erster Linie dem gebildeten Laien einen Dienst zu erweisen, der sich für die wichtigsten Probleme der Menschheit in der einen oder andern Richtung interessirt. Das Buch gibt auf die tiefgreifenden Fragen über Unglück und das Vorhandensein einer moralischen Weltordnung zwar keine fertige Antwort, aber in seinem Kern doch so viel einzigartige Beleuchtung dieser Probleme, dass es zu allen Zeiten gehört zu werden verdient. Jeder Literaturfreund sollte vom Buch Hiob wissen: es gehört zu den grossen Dichtungen der Menschheit.

Dem Verlag von *J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Freiburg i. B.* verdanken wir auch eine Reihe kurzer theologischer Publikationen, Habilitationsschriften, Vorträge, welche, indem sie ein wichtiges Gebiet in gedrängter, wissenschaftlich populärer Form abwandeln, besonders dazu angetan sind, weitere Kreise über die darin behandelten Materien zu orientiren.

Bertholet, Alfr. Lic. **Der Verfassungsentwurf des Hesekiel** in seiner religionsgeschichtlichen Bedeutung. Habilitationsvorlesung. 1896. 28 S. 8°. 80 Pf.

Der Vortragende geht darauf aus, einem nicht blos aus Theologen bestehenden Publikum in grossen Linien die religionsgeschichtliche Bedeutung von Hesekiels Verfassungsentwurf klar zu machen. Für die wissenschaftliche Begründung seiner Ausführungen durfte er im Voraus auf seinen seither erschienenen Commentar über Hesekiel verweisen.

Duhm, Bernh., Prof. in Basel: **Das Geheimnis der Religion.** Vortrag, gehalten am 11. Februar 1896. 32 S. 8°. 60 Pf.

Vom gleichen Verfasser: **Die Entstehung des Alten Testaments.** Rede zur Rektoratsfeier des Jahres 1896 und zur Einweihung der neuen Basler Universitätsbibliothek am 6. November gehalten.

Die beiden Reden geben in dem beschränktem Raum einer Broschüre reiche Orientirung und viel Anregung.

Meinhold, J., Professor in Bonn. **Jesaja und seine Zeit.** 46 S. 8°. 1 Mk.

Dieses Schriftchen enthält die Vorträge, welche der Verfasser in den Ferienkursen von 1897 zu Bonn gehalten. Die kurze Schrift enthält manchen interessanten Hinweis, obgleich sie ihrer ganzen Bestimmung nach nicht den Anspruch erhebt, vsel neues zu bieten.

Von den auf dem ersten religionswissenschaftlichen Kongress in Stockholm 1897 gehaltenen Vorträgen liegen uns aus dem Verlag von J. C. B. Mohr folgende in deutscher Übersetzung vor:

D. S. A. Fries, 1. Sekretär des Kongresses: **Moderne Darstellungen der Geschichte Israels,** übers. von Dr. G. Sterzel, Pfarrer in Stockholm. 40 S. 8°. 60 Pf.

Meyer, Arn., Professor in Bonn: **Die moderne Forschung über die Geschichte des Urchristentums.** 94 S. 8°. M. 1.20.

P. D. Chantepie de la Saussaye, Professor in Amsterdam: **Die vergleichende Religionsforschung und der religiöse Glaube.** 36 S. 60 Pf.

Naturgesetz und Wunder.

Ein Beitrag zur Verständigung.

Von Th. Steinberg.

(Schluss.)

Zu dem Anspruch der Superiorität gesellt sich überdies noch eine Forderung. Der eigentümliche *Ernst*, den das oben genannte Schuldbewusstsein und Gottesbewusstsein einflösst, kann den *Zweckbegriff* unmöglich entbehren und mit einer Welt sich nicht begnügen, deren Wesen und Wert lediglich darin bestehen soll, dass irgend ein Etwas entweder von einem unbekannten Anfangszustand zu einem unbekannten Endzustand hin oder unendlich, d. h. fast so viel wie gar nicht „sich entwickelt".

Gegen die letztere Vorstellung opponiren auch mit ganzer Entschiedenheit die Historiker, die vor der empirischen Tatsache stehen, dass die Menschheitsgeschichte Kampf und nicht blosse Entwickelung ist, dass in ihr höhere Prinzipien wirksam sind, als die einfach „sich entwickelnden" vegetabilen und animalen Lebensformen.

Endlich machen ähnliche Ausstellungen solche geltend, die von der erhabenen Kraft und Würde des autonomen Denkens und der Schöpferkraft des Geistes, also der Wissenschaft und Kunst, überzeugt die superiore Herrscherstellung des denkenden Geistes gewahrt sehen wollen.

Alle diese verschiedenen „Vertreter der Menschenrechte" erwarten offenbar mit gutem Grunde von der Naturwissenschaft eine noch weitergehende aufmerksame Berücksichtigung des menschlichen Wesens und Tuns und der ihm tatsächlich eignenden Freiheit und Superiorität. Sie dürfen und müssen solches verlangen — wenn nämlich die Naturwissenschaft nun einmal auch den Menschen als zu ihrem Betrachtungsgebiet gehörig ansehen, immer vom „Weltall" reden, und sich nicht mehr wie einst auf ihre drei Reiche beschränken will oder *kann* (s. oben). Es steht ja einfach so: Vorläufig ist die Naturwissenschaft noch nicht die einzig vorhandene, sondern neben ihr bestehen die Geisteswissenschaften völlig ebenbürtig und mit dem gleichen Recht. Bildet sich nun erstere infolge mangelhafter Berücksichtigung der un-

umstösslichen Ueberzeugungen der anderen Lehrsätze, wie z. B. die des Materialismus, dann ist *sie* die Urheberin eines die Gesammtarbeit nicht eben fördernden Zwiespaltes und Kampfes. Das blosse Sichgebärden, als besitze sie allein unumstössliche Resultate, imponirt höchstens im ersten Schrecken, den sie selbst aber ja oft bald wieder durch Abänderung der berühmten Resultate benimmt.

3. Das Verhältnis des Spielraumes zum Gesetz.

Wir treten nun zu der Frage, ob sich wohl der weitere Spielraum, den der Mensch als Glied der Natur verlangen muss, innerhalb ihrer Gesetze nachweisen lässt, und glauben diese Frage bejahen zu dürfen.

Nach dem Obigen halten wir also *das* für eine unumstössliche feststehende Tatsache, dass im Unterschied von den in der menschlichen Technik herrschenden *technischen* Gesetzen die *Natur*gesetze bei ihrem Reguliren der wirklichen Naturvorgänge stets *irgendwelchen* freien Spielraum für eine enger oder weiter begrenzte Individualität und Selbständigkeit gestatten. Es hat *tatsächlich* innerhalb derselben Platz nicht nur die Mannigfaltigkeit der *wirklichen* Sternsysteme, der *wirklichen* Kristalle, der unendlichen Fülle individueller Gestaltungen im Pflanzen- und Tierreich, sondern auch das willkürliche Schaffen des menschlichen Intellekts. Hat nun bloss seine sittliche Freiheit und sein Gott keinen Raum? Freilich auch, wie wir sogleich sehen können.

Bekanntlich ist es ein ganz allgemein gültiges und offenbar im Wesen der Wärme wie der Körper begründetes Naturgesetz, dass die letzteren durch Verringerung der ersteren an Volumen ab- und an spezifischem Gewicht zunehmen. Ebenso bekannt aber ist es, dass ganz allein das Wasser eine Ausnahme macht, und dass ohne dieselbe all unsere herrlichen Seen, ja ganze Oceane bis auf den Grund vereist wären und ungeheuere Länderstrecken in ewigen Winter gebannt lägen. Offenbar lässt also das Naturgesetz die Möglichkeit für zweckvoll-vernünftige Ausnahmen zu.

Betrachten wir weiter das Verhältnis der organischen zur anorganischen Chemie. Die auf sich selbst angewiesenen Elemente vermögen nur eine verhältnismässig beschränkte Zahl von Verbindungen in wenigen niedrigen Verhältniszahlen einzugehen. Werden diese selben Elemente dagegen in den Wirkungskreis und unter die Herrschaft einer höheren Kraft, der pflanzlichen oder tierischen Lebenskraft gezogen, dann zeigen sie sich tatsächlich stufenweise

zu immer zahlreicheren und höheren Verbindungen fähig. Es offenbart sich uns hier also zu unserer bisher konstatirten noch eine weitere hochwichtige Tatsache: nicht nur lässt sich eine jede Kraft bei dem selbständigen Wirken nach ihrer immanenten Regel schon einen gewissen freien Spielraum offen, und einen um so grösseren, je höher sie steht, — sondern *diese ihre Regel selbst* besitzt die Fähigkeit durch die Herrschaft höherer Regeln *erweitert* zu werden, eine neue freiere Form anzunehmen.

Fassen wir noch die biologischen Gesetze ins Auge. Die für das Tierreich geltenden sind natürlich an ihm beobachtet worden. Unbesehen wurden sie dann auch auf den menschlichen Leib angewendet — er ist ja auch ein Tier, Abkömmling des Affen. Nun zeigte sich aber je mehr und mehr, dass das menschliche Leibesleben Erscheinungen aufweist, welche den biologischen Gesetzen der Tierwelt widersprechen. Zuerst wurden dieselben freilich vornehm ignorirt oder als alter Aberglaube gebrandmarkt. Jetzt dagegen finden sie immer mehr wissenschaftliche Anerkennung und Beachtung. Ich meine z. B. die Krankheits- und Heilungserscheinungen, welche zusammenhängen mit dem wunderbar grossen Einfluss des menschlichen Willens, der menschlichen Gemütsbewegungen und Vorstellungen auf die Nervenfunktionen und weiter von ihnen abhängige biologische Gebiete (Suggestion, Hypnotismus u. s. w.). Die Wissenschaft hatte also zunächst unbeobachtet gelassen, dass die Menschheit im Ganzen und einzelne Individuen insonderheit im Unterschied von den Tieren *Geisteskräfte* besitzen, welche die Wirkungsregeln der ihnen unterstellten Lebenskräfte zu erweitern vermögen, und so zu dem freien Spielraum, den sie sich im eigenen Gebiete gewähren, sich auch noch einen solchen in den beherrschten Gebieten verschaffen können.

Damit haben wir bereits für den engeren Zweck dieser Abhandlung genug aufgedeckt. Schon auf Grund dieser Tatsachen können wir uns nun die Naturgesetze folgendermassen vorstellig machen und definiren: Es ist ganz offenbar, sie gleichen nicht, wie man früher, geblendet durch ihre imposante Herrschaft, meinte, etwa den Formen, durch welche der formlose Metallklumpen (der Urstoff) zu wertvollen Münzen (den Naturgegenständen) geprägt wird. Nein, nicht Hämmer und Walzen sind sie, die mit blinder Gewalt eine Welt herausquetschen; sondern vielmehr als ***Prinzipien*** *der Harmonie und Ordnung* dürfen wir sie bezeichnen, als *Prinzipien*, die einer jeden Kraft gleichsam als ihre eigene Intelligenz innewohnen.

Indem wir das Wort Prinzip hier absichtlich anwenden, glauben wir am besten *mit* der gewöhnlich betonten *auch* die

hier aufgewiesene Seite des Naturgesetzes zu kennzeichnen. Nichts beansprucht eine begründetere und unbedingtere Giltigkeit als ein vernünftiges *Prinzip*. Aber nichts ist auch wieder so fähig zu vernünftiger Rücksichtnahme, Anpassung, Unterordnung, zur Gestattung begründeter Ausnahmen, zum Sichselbstaufgeben zu Gunsten eines Höheren, als eben ein Prinzip. Man spricht wohl von Prinzipienreiterei; aber an ihr ist der Reiter und nicht das Prinzip schuld. Diesem selbst ist es gerade nicht um die starre, blinde Geltung als solche zu tun, sondern um die Verwirklichung seines immanenten Zweckes. Das Prinzip hat Intelligenz als seinen Schöpfer zur Voraussetzung und betätigt Intelligenz bei seiner Selbstverwirklichung: und eben Intelligenz — wie immer hineingelangte — erblicken wir in dem harmonisch geordneten Mitbauen jeder Kraft am Ganzen — sonst könnte *unsere* Intelligenz dasselbe ja nicht begreifen. Alles das also wollen wir aussagen, indem wir das Naturgesetz definiren als das ***Prinzip*** *der Harmonie und Ordnung, nach welchem jede Kraft sich auswirkt.*

Bei dieser Betrachtungsweise der Naturgesetze leuchtet nun auch ein, wie *wohlbegründet die* weise Ordnung ist, dass höhere Kräfte nicht nur für sich selbst einen steigend weiteren Spielraum besitzen, sondern dazu noch die Macht, die Prinzipien der niederen zu erweitern und zur Anteilnahme an höherer Freiheit und Selbständigkeit zu befähigen. Es steht ja doch so: Die sogenannten elementaren Kräfte der anorganischen Welt, die wir als „rohe Naturgewalten" mit Recht fürchten, sind es, die in die engsten und festesten Gesetzesgrenzen eingesperrt sind. Je höher entwickelt dagegen das organische Leben ist, desto weiter wird der Spielraum zu freier Entwickelung und Bewegung, zu reicher Mannigfaltigkeit und Individualisirung, zu Rassenunterschieden, Varietäten, ja ganz individuellen Charaktereigentümlichkeiten und Lebensäusserungen (beim Hund, Pferd u. s. w.), bis er im Menschen sogar die Stufe der freien Willkür erreicht. Warum stört nun diese immer grössere Freiheit dennoch nicht die Ordnung und Harmonie? Weil dasjenige, was das Höhere über das Niedere erhebt, in einer zunehmenden *Selbst*bindung, *Selbst*gestaltung, *Selbst*beherrschung besteht, die schon in den Kristallen bemerkbar, vom Pflanzenreich zum Tierreich und endlich zum Menschen emporsteigend, in ihm als *selbst*bewusste Intelligenz und als sich *selbst* beherrschender Wille den Höhepunkt erreicht. Es verhält sich also in der Natur im Grossen so, wie wir es mit der Tierwelt halten: Die wilden Bestien muss man in Käfige sperren, die zahmen Heerden braucht man nur zu hüten, den dressirten Hund kann man sich selbst überlassen. Oder so wie in der

menschlichen Gesellschaft: Die Wilden brauchen unbeschränkte Tyrannen, die Kulturvölker können in konstitutionellen Monarchien oder freien Republiken geordnet zusammenleben, und der wahrhaft Weise bedarf gar keines Gesetzes mehr, denn er ist in jeder Beziehung sich selbst Gesetz.

Der hiemit gewonnene Einblick in den wunderbaren Bau des Weltalls und in die es durchwaltende weise Harmonie von Gesetz und Selbständigkeit, berechtigt uns jetzt noch zu folgendem Schluss: Ist ein Gott, und stellen wir uns die Aufgabe, uns sein Wesen und Walten nach Möglichkeit vorstellig zu machen, so dürfen wir ihn mit Fug und Recht an die Spitze der Stufenleiter stellen, die das Weltganze bildet. Wir dürfen also in ihm als der Urkraft die vollkommenste Harmonie von Gesetz und Selbständigkeit voraussetzen, und dies zwar eben in dem ganz bestimmten Sinn, den uns die Erforschung *seiner* Welt lehrt: Gott als die vollkommene sich *selbst* bewusste Intelligenz und der vollkommene sich *selbst* beherrschende Wille schafft und regiert in seiner Welt statt ungebunden, also planlos und willkürlich vielmehr mit vollkommener *Selbst*bindung, also zweckvoll und gerecht. Aber seine göttliche Majestät und Würde besteht nun nicht darin, dass er gleich den elementaren Naturgewalten in dem Stahlgitter seiner eigenen Gesetze gefesselt wäre, sondern wie bei den höheren Wesen seiner Schöpfung *auch* darin, dass er gerade *vollkommene* selbsteigene Freiheit besitzt und betätigt. Diese seine Freiheit endlich besteht nicht nur in einem unbegrenzten Spielraum, den das ihn leitende Ordnungsprinzip gewährt, sondern auch in der vollkommenen Macht, die Ordnungsprinzipien der von ihm beherrschten Kräfte ordnungsgemäss zu erweitern.

Im Blick auf die letzten Sätze ist natürlich zu bemerken: weil hier weder Raum noch Veranlassung zu denjenigen philosophischen Erörterungen ist, welche die Durchführung dieser Gedanken auf die Wesensbeschaffenheit des Absoluten eigentlich erheischt, so sind sie zum Dienst für unseren speziellen Zweck in einfacher Parallelität mit den endlichen Dingen, anthropomorphisch, gebildet worden. Der Einsichtige vermag ja wohl den in Rede stehenden Gedanken entsprechend mit seinem Gottesbegriff zu verbinden, und wird es jedenfalls nicht tadeln, wenn als Gleichnis für den unbegreiflichen *Aller*höchsten das Höchste gewählt ist, was wir zu begreifen vermögen, eben der Mensch, wir selbst; denn wer sich Gott nach Analogie des Menschen vorstellt, begeht sicher immer einen kleineren Fehler, als derjenige, der irgend eine andere niedrigere Analogie anwendet. Übrigens beansprucht natürlich der Gedanke, den wir, hiemit abschliessend,

im Obigen dargelegt haben, weiter nichts zu sein als eine Hypothese, die uns beim gegenwärtigen Stand der Naturwissenschaft möglich erscheint, weil sie keiner bekannten Tatsache oder Gesetz widerspricht, dagegen vielen entspricht — und die vielleicht manchem unter jenen „Vertretern der Menschenrechte“ (siehe 2 b Schluss) willkommen erscheint.

Teils zu leichterer Verwendung für das Folgende, teils als Anstoss zu weiterem Nachdenken fassen wir unser Resultat schliesslich noch in nachstehenden Sätzen zusammen:

1. Die Naturgesetze sind die Prinzipien der Harmonie und Ordnung, nach welchen eine jede Kraft sich auswirkt.
2. Als Prinzipien herrschen sie in ihrem Machtgebiet mit unverbrüchlicher Giltigkeit, gestatten jedoch hie und da Ausnahmen, belassen ihren Kräften, denen sie als Diener unter- und nicht als Herren übergeordnet sind, stets einen freien Spielraum zur Schaffung mannigfaltiger, individuell gestalteter Produkte, und vermögen es, unter der Einwirkung höherer Kräfte sich in neue freiere Ordnungsprinzipien umzugestalten.
3. Diese Ausnahmen, der für höhere Kräfte immer grösser werdende freie Spielraum und die Umwandlung in immer freiere Ordnungsprinzipien erzeugen in der Natur nicht ein *Ab*nehmen von Harmonie und Ordnung, sondern es wird gerade umgekehrt der Reichtum und die Herrlichkeit der letzteren *vermehrt*, weil vernünftige innere Selbstbindung an die Stelle des einförmigen äusseren Zwanges tritt.
4. Weder der Besitz und die Anwendung der selbsteigenen Freiheit, noch die Ausübung der Herrschaftsmacht über die unterstellten Kräfte sind Symptome von Unordentlichkeit oder irgend einer anderen Mangelhaftigkeit an den höheren Kräften, sondern gerade entgegengesetzt die Insignien ihres grösseren inneren Wertes und ihrer erhabeneren äusseren Würde.
5. In der ordnungsmässigen Macht der höheren Kräfte, die Prinzipien der niederen durch zweckentsprechende Beeinflussung zu beherrschen, besteht das offenbar unentbehrliche Band zu planmässiger *Vereinigung* der sämtlichen im Weltall wirksamen Kräfte.

4. Der Begriff des Wunders.

Nachdem wir diese Resultate gewonnen, gehen wir zu dem zweiten Gegenstand unseres Themas über. Es gab immer und gibt noch heut zu Tage Leute, denen das Wunder zum Heiligsten

und Wichtigsten gehört, und ebenso andere, die es zum Anstössigsten und Widerwärtigsten rechnen. Ganz ähnlich verhält es sich mit den Naturgesetzen: Die einen beten sie fast an, die anderen erschrecken schon bei ihrer Nennung. Diese Tatsache muss man zunächst einfach stehen lassen. Wir haben es uns nun, wie in Betreff des Naturgesetzes, so auch in Betreff des Wunders *nicht* zur Aufgabe gemacht, *die wirkliche Existenz* des einen wie des anderen empirisch festzustellen, sondern wir beschäftigen uns lediglich mit den *Begriffen* von demjenigen, was hier wie dort doch nun einmal als irgendwie existirend gilt. Und diese Beschränkung auf die blossen Begriffe hat ihren triftigen Grund. Wenn wir fragen, woher wohl jener fürchterliche Gegensatz in den Gemütern, so sagt man freilich auf der einen Seite: weil die Wunder gegen die Naturgesetze streiten, und auf der anderen: weil die Naturgesetze die Wunder unmöglich machen. Aber hat schon irgend jemand einmal irgendwo in der Natur, in der *wirklichen* Welt einen Lärm und Krawall, ein Fechten und Streiten erlebt, weil ein Wunder ein Attentat auf ein Naturgesetz unternahm oder umgekehrt dieses jenem den Eintritt in die Wirklichkeit wehren wollte? Und selbst wenn das irgendwo geschähe, dann wäre es unsere Aufgabe doch allein, ruhig zuzusehen, welches den Sieg gewinne. Nein, der Streit bewegt sich gar nicht im Reich der Wirklichkeit, sondern lediglich in den Köpfen der Menschen; und er hat seine Ursache auch nicht in den objektiven Dingen, sondern nur in den mangelhaften, sich widersprechenden *Begriffen*, die wir von jenen haben. Geschlichtet kann er also nur werden durch eine solche Klärung und Berichtigung dieser unserer Begriffe, dass sie sich mit einander ebenso gut vertragen, wie die Dinge selbst.

Doch da ruft man mir auf der einen Seite entgegen: Es muss empirisch festgestellt werden, dass es überhaupt keine Wunder gibt, d'rum eigentlich auch keinen Streit! Und prompt kommt von der andern Seite die Antwort: Es braucht gar nicht erst festgestellt zu werden, dass es keine Naturgesetze gibt; Jedermann weiss, dass das blosse Abstraktionen sind, und der Glaube an ihre Unverbrüchlichkeit weiter nichts, als ein ganz subjektives Postulat: *darum* gibt es keinen Streit! Sei dem, wie ihm wolle, die *Parteien* gibt es jedenfalls, und auf beiden Seiten tüchtige, achtungswerte, in *ihrem* wissenschaftlichen Fach bewanderte Männer. Drum scheint es den Versuch doch wert, statt immer nur Oel, ein wenig Wasser in's Feuer zu giessen. Natürlich wenden wir uns nur an diejenigen, die eine Verständigung wünschen; die andern muss man eben streiten lassen.

Darum noch einmal: nicht mit jenen Objekten selbst beschäftigen wir uns hier: die empirische Forschungsarbeit gehört an den Ort der Tat. Wer sich zu solcher berufen fühlt, der suche eine gemischte Kommission von Fachleuten beider Parteien zu bilden und z. B. in den Cevennen durch genaue und umfassende wissenschaftliche Beobachtung fest zu stellen, ob das dort Geschehende überhaupt Merkmale von Wunderbarem an sich trägt, ob das etwaige Wunderbare aber nicht vielleicht nur als etwas *selten* Beobachtetes anzusehen ist, oder indertat als etwas Unerklärliches: oder ob gar frommer Betrug vorliegt, oder einfach nur Suggestion oder was immer. Gewiss ist eine derartige Untersuchung ebenso wichtig wie die empirische Beobachtung der Naturvorgänge auf ihre Gesetze hin. Aber immerhin bildet sie doch nur die eine grundlegende und wieder kontrollirende *Hälfte* der Gesamtarbeit. Die andere Hälfte besteht in der denkenden Verarbeitung des Gesehenen und Betasteten, in der Begriffsbildung, im Begreifen. Solange das von den Sinnen gewonnene Material nicht vom denkenden Geist in Gestalt von Begriffen in Besitz genommen ist, solange *wissen* wir immer noch nichts von der Sache, sondern besitzen blosse uns nicht viel helfende Einzelvorstellungen.

Darum ist es also jetzt unsere Aufgabe, zur Vergleichung mit dem oben gebildeten Begriff von Naturgesetz uns den Begriff des Wunders zu bilden. Der Wunderbegriff gehört zu den Terminis für religiöse Dinge. Er bezieht sich lediglich auf *einzelne* Geschehnisse von rätselhafter, unerklärlicher Beschaffenheit und hat die Absicht, diese durch den Gedanken zu erklären, sie seien Wirkungen der Gottheit. Die ausdrückliche Voraussetzung für diese Erklärung ist dabei offenbar die: die Gottheit besitzt Kräfte, welche diejenigen des Menschen oder der Natur im engeren Sinne übersteigen; darum sei sie es eben gewesen, die die vorliegende aus jenen Ursachen nicht erklärbare Tatsache zuwege gebracht; und zwar — das ist ebenfalls noch eine ausdrückliche Voraussetzung — um ihr unsichtbares Wesen und Wirken einmal sichtbar zu machen. So kann man kurz sagen: Wunder nennt man einzelne Wirkungen der übernatürlichen Kraft der Gottheit, welche einmal ihr unsichtbares Wesen sichtbar machen sollen. Ob dabei menschliche Vermittlung stattfindet oder nicht, ob dasselbe Geschehnis unter anderen umgebenden Verhältnissen natürlich erklärbar erscheint oder niemals, ob das Ganze oder nur einzelne Momente in demselben auf die Gottheit als Urheberin hinweisen, ebenso die relative Grösse oder Kleinheit des Wunderbaren und viele ähnliche Variationen erscheinen als Nebensache. Dagegen

ist das eine noch sehr zu beachten: weil das Wesentliche am Wunderbegriff das ist, dass er ein ganz spezifischer Erklärungsversuch von etwas Unerklärlichem sein soll, so spielt das Ereignis selbst und seine mannigfachen Momente nicht die Hauptrolle, sondern der ***subjektive*** *Eindruck* des Beobachters: hier *hat* die Gottheit übernatürliche Kraft geoffenbart.

Wenn der Wunderbegriff nun wesentlich *das* ist: ein nach subjektivem Eindruck *gewählter* Erklärungsversuch, dann ist jedenfalls einmal *Eines* von vorn herein klar, dass diejenigen, die ihn anwenden, einen Gottesbegriff haben, gemäss dem das Wundertun nicht ein Symptom der Mangelhaftigkeit, sondern umgekehrt gerade eine Offenbarung spezifischer Hoheit ist, sonst würden sie ja nicht zu diesem Erklärungsversuch greifen. Aber dieser Gottesbegriff ist nun wieder andern ein Horrendum, und darum entbrennt hier der Streit erst recht, ja hier hat er seine tiefste Ursache. Was wollen wir nun tun? Auf diesen Streit über alle möglichen und unmöglichen Gottesbegriffe einzutreten ist hier gar nicht am Platz. Aber es ist hoffentlich auch nicht nötig. Alle wahrhaft Verständigen wissen: je schwieriger ein Problem ist, desto weniger darf ich behaupten: ich allein besitze die richtige Lösung. Ganz unstreitig ist die Bildung eines Gottesbegriffs das allerschwierigste unter allen Problemen. Wer sich an diese Aufgabe macht, sieht sich von einem solchen Heere von Geheimnissen und unlösbaren Rätseln umgeben, dass er gern bescheidentlich nur von Lösungsversuchen reden und sich auf das Rechten mit andern nicht einlassen wird. Darum tut das Gros der Menschen sehr weise, indem es seinen Gottesbegriff einfach der Lehre seiner Religion entnimmt, und den Anhängern anderer Religionen den ihren wenigstens nicht durch Streiterei nehmen will. Eben als Inhaberinnen fest geprägter Gottesbegriffe geniessen die Religionen mit Recht eine ehrfurchtsvolle Achtung. Insonderheit unsere christliche, deren Gottesbegriff wir an sich selbst für den vollkommensten halten, und auch auf die erhabenste Art geoffenbart und verbürgt sehen, wie das Talleyrand treffend jenem Religionsstifter begreiflich machte, der sich über den geringen Eingang seiner vorzüglichen Religion beklagte und zur Antwort erhielt: lassen Sie sich kreuzigen und stehen Sie am dritten Tage wieder auf, dann werden Sie gewiss Gehör finden.

Wir meinen also: angesichts der Geheimnisse und Schwierigkeiten des Gottesbegriffes, und unter dem Eindruck, dass es sich hier für alle religiöse Menschen um das Heiligste und Unverletzlichste handelt, sollte jeder verständige und rücksichtsvolle Mann das Streiten um dies Mysterium vermeiden und den andern

ihren Gottesbegriff oder ihren Gottesglauben unangetastet lassen. Wir lassen jedenfalls die Frage, ob der Wunderbegriff sich mit dem *Gottes*begriff verträgt, völlig auf sich beruhen — hatten auch oben, als wir den Gottesbegriff mit unserer Definition von Naturgesetz zusammenstellten, keineswegs im Sinn, die *Notwendigkeit*, sondern nur die *Möglichkeit* dieser Verbindung anzudeuten, wie ja klar ausgesprochen wurde. Wir beschränken uns also laut Überschrift ganz allein auf das Verhältnis der Begriffe Wunder und Naturgesetz, und auf die Frage, ob *sie* unversöhnliche Feinde seien.

5. Das Verhältnis der Begriffe Wunder und Naturgesetz.

Es liegt uns jetzt noch ob, das bisher Ausgeführte in kurzem Resumé zu überblicken und die strittigen Begriffe vergleichend nebeneinander zu stellen. In Nr. 1 führten wir uns einleitend die Tatsache vor Augen, dass die Naturerklärung — wie alle Wissenschaft — nicht ewig gültige Axiome darbietet, sondern in verbesserungsbedürftigen Versuchen besteht. Darauf beleuchteten wir in 2a den sich jetzt gerade vollziehenden Fortschritt, dass neben der allzu einseitigen Betonung der Gesetzmässigkeit die individuelle Selbständigkeit alles Wirklichen mehr Beachtung findet, und fügten (2b) den Wunsch bei, die Naturwissenschaft möge in der schon eingeschlagenen Richtung noch weiter fortschreiten: da sie sich bei ihrem jetzigen Stande nicht mehr auf ihr früheres Gebiet, die drei Naturreiche, beschränken könne, sondern das Weltall umspannen und darum auch den Menschen in ihre Betrachtung einbeziehen müsse, so gelte es Erklärungen zu finden, welche die wohlbegründeten „Menschenrechte“ nicht verletzen, sondern einbegreifen. Die Möglichkeit der Erfüllung dieses berechtigten Wunsches deuteten wir in Nr. 3 an, und gelangten so zu einem Naturverständnis, welches ein fruchtbringendes Zusammenwirken der Naturwissenschaft und der Geisteswissenschaften als erreichbar erscheinen lässt. Dieses Resultat ist uns bei unserer Untersuchung durchaus *die grosse Hauptsache*. Denn nichts lähmt ja den Fortschritt der Wissenschaft so, als der die unvernünftige Einseitigkeit nährende Streit. Also mehr nur *anhangsweise* richteten wir in Nr. 4 unseren Blick auf einen *einzelnen Punkt* des leider jetzt noch tobenden Kampfes zwischen den Rechten der Natur und denen des Geistes. Wir taten das einmal, weil an *diesem* Punkte gerade der Streit jetzt heftig aufloderte, und dann, weil er ein äusserstes Extrem in dem Gegensatz zwischen Natur und Geist bildet. Gelingt es uns zu zeigen,

dass sogar in Bezug auf dieses Extrem der Streit unbegründet ist, von Seite der Naturwissenschaft jedenfalls nicht provozirt zu werden braucht, dann können wir um so eher in den mittleren Hauptgebieten auf gemeinsames friedliches Zusammenarbeiten der Wissenschaften und auf ihren gesunden Fortschritt hoffen. In diesem Sinne treten wir an unsere letzte Aufgabe, die Nebeneinanderstellung der Begriffe Naturgesetz und Wunder.

Es dürfte dem aufmerksamen Leser bereits klar geworden sein, dass in der Fassung, welche wir gewonnen haben, sich diese beiden Begriffe aufs Beste vertragen. Sehen wir uns noch einmal die Schlusssätze von Nr. 3 an: Es liegt geradezu in der Konsequenz des gesamten Ordnungssystems im Weltall, dass bei Annahme eines Gottes als Spitze der gesamten Stufenleiter der Kräfte diesem unbedingt freier Spielraum und unbedingte Macht über die niederen Kräfte zugesprochen werden muss — und kann, weil ihm ebenso vollkommene *selbst*bewusste *Selbst*beherrschung eignen muss. Da ist es ja klar: wer an einen solchen Gott glaubt und „bei irgend etwas Unerklärlichem den subjektiven Eindruck empfängt: hier hat seine höhere Macht eingegriffen, um sich zu offenbaren" (Nr. 4), der braucht dabei an keinerlei *Durchbrechung* der Ordnung und *Störung* der Harmonie zu denken, sondern nur auf jenen zu aller höheren und edleren Ordnung gehörenden freien Spielraum zu verweisen. Mit Hülfe des ganz selbstverständlichen Ergänzungsgedankens: Die Wunder, die Gott tut, sind natürlich keine beliebigen sinn- und zwecklosen Willkürlichkeiten, sondern auch sämtlich von einem *festen Ordnungsprinzip* normirt, kann der Wundergläubige *voll* und *ganz* der allgemeinen Anschauung huldigen: ***Unverbrüchliche** Ordnung beherrscht das Weltall!*

„Denk dich doch einmal in einen Kristall," so können uns etwa jene sagen. „Wie langsam und mühsam ist sein Wachsen, weil er regungslos an seinen Ort gebannt warten muss, bis zufällig ihm ganz homogener Stoff heransickert. Wenn er nun aus seinem Spalt dem Wachsen der Alpenrose zuschaut, die neben ihm ihr Wurzelnetz von Ritze zu Ritze streckt und über ihm den grünen Busch und die wonnigen Blüten breitet — muss er nicht rufen: welch Wunder solch ein Wachsen!? Und das Röslein wieder betrachtet sinnend den Schmetterling, der sie besucht, behende Kelch um Kelch austrinkend und lustig emporflatternd an der Felsenwand: welch Wunder dies freie Tanzen und Schweben! Welch Wunder! muss der stolze Löwe seufzen, wenn der schwache Mensch aus weiter Ferne ihm mit solcher Gewalt und Sicherheit die tötliche Kugel ins Herz schleudert. Welch Wunder! wird noch lange der einfache Mann denken, wenn du ihm die Bestand-

teile der Fixsterne aufzählst: — *so* sagen wir, sprechen jene, welch Wunder! wenn wir den Eindruck haben, dass eine noch um eine Stufe höhere Kraft etwas tut, was wir nicht vermögen. Aber wir sind ja ganz überzeugt, es geschieht dies *uns* Wunderbare, so wie alles jenen Wunderbare, auch wieder nur nach einer höheren, mit aller Gesetzmässigkeit der Welt vollkommen harmonirenden Ordnung —."

Wir meinen, wer unserer Darlegung in Nr. 1—3 mit innerer Zustimmung hat folgen können, wer erkennt, dass die Natur wirklich kein starrer, exakt *mathematischer* Mechanismus ist, wie die Machwerke unserer Technik, wer *ihre* wunderbare Ordnung, die in so erhabener Weise Freiheit und Notwendigkeit, Selbständigkeit und Gesetz verbindet, für etwas unendlich Höheres achtet, als das einförmige Regel- und Räderwerk einer Maschine — der vermag es, jenen Wunderbegriff mit ruhigem, kühlem Blute bestehen zu lassen, jenen „Erklärungsversuch" seinen Liebhabern gern zu gönnen, und des unwürdigen und noch dazu nutzlosen Streitens sich zu enthalten.

Ja des *nutzlosen* sage ich mit Bedacht. Denn wenn man mit ruhig nüchterner Klarheit nicht nur die herrliche Ordnung der Naturvorgänge überschaut, sondern ebenso die im innersten Wesen des Menschen wirksamen Faktoren und die in der Menschheitsgeschichte waltenden Mächte in Betracht zieht, dann wird man sich nicht der Illusion hingeben, als könnte der Wunderglaube, der doch bekanntlich so alt ist, wie die Menschheit und so verbreitet wie die Religion, jetzt plötzlich kurzerhand durch ein Dekret der Naturforscher aus der Welt geschafft werden. Oder steht es etwa nicht wirklich *also?* Neben dem Denkvermögen, das die Wissenschaft erzeugt, befindet sich tatsächlich in allen Menschen, ob Christen oder Heiden, ein eigentümliches, rätselhaftes, mit dem sittlichen Faktor zusammenhängendes *praktisches* Bedürfnis, welches noch immer und überall zur Bildung irgend welcher Religion geführt hat. In allen Religionen aber spielt der Wunderglaube eine mehr oder weniger wichtige Rolle. Man behauptet nun zwar: je höher eine Religion stehe, desto mehr trete er zurück. Aber ist das denn richtig?

Wir halten alle die christliche Religion für die höchste. Sie hat sich aus der israelitischen entwickelt und ihre klassische Urkunde ist das Bibelbuch. Zeigt uns dieses nun etwa, dass mit der immer höheren und reineren Ausgestaltung der religiösen Begriffe der Wunderglaube abgenommen habe und endlich verschwunden sei? Wenn man die Bibel so nimmt und versteht, wie sie die breite Masse der christlichen Völker je und je genommen

und verstanden hat, unkritisch, wörtlich, dann zeigt sie eher das Gegenteil. Nicht ist etwa nur der Zug Israels aus Egypten durch die Wüste und ins Land Kanaan von den mythenhaftesten Wundererzählungen umrahmt, nicht nur sollen einige seiner Propheten noch die seltsamsten Taten verrichtet haben, sondern Jesus, der Messias Israels und Stifter des Christentums, erscheint gerade als der grösste Wundertäter unter allen, und ausdrücklich wird berichtet, dass er seinen Jüngern den Besitz ähnlicher Wunderkräfte in Aussicht gestellt habe und dass sie solche auch besessen und betätigt hätten. Aber nicht nur dies, sondern ganz besonders beachtenswert ist die *geschichtliche Bedeutung,* welche diesen Wundern durch ihre ganze Darstellungsweise beigelegt wird. Das Gros derselben bezieht sich ja keineswegs auf die Beseitigung augenblicklicher kleinlicher Nöte von beliebigen Einzelnen, sondern erscheint vielmehr als ganz *unentbehrlich* für den Sieg des Volkes Gottes, für die Verherrlichung Jehovas und die Beglaubigung des Messias und seiner Jünger.

Nun bemüht sich die kritisch-historische Wissenschaft ja wohl auf das Energischste, diesen ganzen Wunderapparat als mythische Dichtung aufzuweisen, und von dem historischen resp. sittlich-religiösen Kern der wahren christlichen Religion abzutrennen. Aber wird es ihr auch mit den scharfsinnigsten und evidentesten Beweisen je gelingen, ihre Ansichten zur Allgemeinherrschaft unter den breiten Massen der Völker zu bringen? Uns scheinen dem vor der Hand noch drei Hindernisse entgegenzustehen, die schwerlich in absehbarer Zeit zu beseitigen sind.

Das eine ist die Bibel, so wie sie nun einmal tatsächlich vorliegt. Eben *so,* mit all jenen mythischen Zutaten, befindet sie sich in den Händen unseres Volkes, ist sie in mehr als 300 Sprachen übersetzt, verbreitet und befestigt sie also fortgesetzt und unwiderstehlich immer auf's Neue den Wunderglauben. Seine Bekämpfung hätte offenbar nur dann Aussicht auf Erfolg, wenn es gelänge, die Bibel auszurotten, und sie unter unserem Volk und in allen jenen Sprachen durch ein Lehrbuch der rein geistigen Religion zu ersetzen.

Aber selbst wenn das möglich sein sollte, bliebe ein zweites noch grösseres Hinderniss zu überwinden. Keineswegs ist ja die Bibel die *Schöpferin* des Wunderglaubens. Der den Wunderbegriff erzeugende Gedanke: solche Geschehnisse, die auf natürliche Art unerklärbar sind, weisen auf *über*natürliche Kräfte der Gottheit als ihren Erklärungsgrund hin, findet sich bekanntlich unter *allen* Völkern zu *allen* Zeiten, die Wundersucht hat in der Christenheit in den Jahrhunderten und den Kirchen am meisten gewuchert,

wo die Bibel dem Volke unzugänglich war, und die unausrottbare Vorliebe für das Wunderbare ist es gewesen, welche nach der Ansicht der kritisch-historischen Forscher die reine geistige Religion Jesu durch mythische Zutaten wieder entstellt hat. Ganz offenbar wurzelt also eine sehr starke *Neigung* zum Wunderglauben in der allgemein menschlichen Gemütsanlage. Und spüren wir derselben nach, so kommen wir zu der Erkenntnis: Der Wunderglaube ist die unmittelbare Wirkung des allgemeinen Bedürfnisses, mit dem Bilde der Gottheit immer gewisse *menschliche* Charakterzüge und Fähigkeiten zu verbinden: Die Macht, die der Mensch über die Natur besitzt, wird ihr in erhöhtem Grade zugeschrieben: die Fürsorge, welche die Eltern den schwachen Kindern angedeihen lassen, erhofft man auch von ihr; die eigene Freiheit, zu tun, was man will, setzt man dort in noch grösserem Masse voraus. Darum scheint es nur nötig, durch Bitten und Beschwören den Willen der Gottheit günstig zu stimmen, dann *kann* sie allen Wünschen willfahren und jegliches Wunder vollbringen. — Wird es nun wohl der aufklärenden Wissenschaft gelingen, diese Gemütsanlage des Menschen unwirksam zu machen, und ihm die Neigung abzugewöhnen, vermöge deren er sich die Gottheit am liebsten unter dem höchsten und verständlichsten der ihm zugänglichen Bilder, eben unter dem *menschlichen*, vorstellt?

Diese Hoffnung dürfte wohl an dem dritten grössten Hindernisse immer wieder scheitern, nämlich an dem Verlangen des Notleidenden nach Hülfe um jeden Preis. Wir bezweifeln am allermeisten, dass Wissenschaft und Aufklärung fähig sind, dem Gros der Menschen diejenige *Charakterstärke* zu geben, welche sich in einer durch eigene Kraft nicht zu beseitigenden Not mit fester Resignation in die unabänderliche Weltordnung ergibt, und mit der Losung: „Die Ordnung über alles!" jeglichen Druck und Schmerz erduldet. Die moderne Grundtendenz in breiten Volksschichten: „Nieder mit aller drückenden Ordnung!" bestärkt diesen Zweifel. Solange es daher nicht gelingt, etwa durch den omnipotenten Menschheitsernährer „Zukunftsstaat" sämtliche Bedürfnisse der Menschen zu befriedigen, jede Angst und Sorge, jeden Kummer und Schmerz, jede Furcht und Schrecken von ihm fern zu halten, solange wird der gewöhnliche irreligiöse Mensch in seiner Not abergläubisch auf die Wunderhilfe des Zufalles, eines gütigen Geschickes oder gewisser Zaubermittel hoffen, der gewöhnliche religiöse Mensch gläubig auf die Erhörung seiner Gebete rechnen, auf die hin es ihm „ganz in der Ordnung" zu sein scheint, dass die Gottheit ihrem Verehrer mit ihrer höheren Macht zu Hülfe kommt.

Wir glauben also: wenn es nicht gelingt, die Bibel in ihrer jetzigen Gestalt auszurotten, die allgemeine Neigung zur Vermenschlichung Gottes auszutilgen und jedes Bedürfnis nach aussergewöhnlicher Hülfe von den Menschen fern zu halten, dann stirbt die Hoffnung auf Wunder, der Glaube an Wunder und die Neigung, selbst völlig natürliche Dinge für Wunder zu erklären, nicht aus. Es verhält sich eben mit dieser besonders extremen Einzelerscheinung auf dem sittlich-religiösen Gebiete schliesslich doch auch so, wie mit dem ganzen Gebiete als solchem: obwohl es unsichtbar ist, im Innersten des Menschen verborgen, scheinbar so leicht zu ignoriren, zu bestreiten, abzuändern, so brechen seine unbedingten Forderungen doch immer wieder mit einer Gewalt hervor, die entweder zum Siege oder zu heldenhaftem Märtyrertum befähigt.

Durch diese Wahrnehmung wird es uns doppelt wertvoll, im Obigen ein Naturverständnis zu besitzen, welches in keinen Konflikt mit den sittlichen Mächten — sogar nicht mit dem Wunderglauben — zu geraten braucht. Und wenn nun durch seine Skizzirung auch bei dem freundlichen Leser der Eindruck entstanden ist, er habe hier einen brauchbaren Gedanken und eine fruchtbringende Methode der Behandlung unseres Themas vor sich, jedenfalls sei die Verbesserung der eigenen Ansicht nützlicher als das Tadeln der fremden, gerechte Würdigung des Gegners ehrenvoller und klüger als die geringschätzige Herabsetzung, vor allem friedliches Zusammenarbeiten zur Klärung und Mehrung des Weltverständnisses erspriesslicher als der Streit, dann haben diese Zeilen ihren Zweck erfüllt.

Der Katholizismus als Prinzip des Rückschrittes für das Christentum und den Staat, sowie als Hemmnis für die Vernunft und das Wahrheitsgefühl.

Von Rudolf Schoeller in Zürich.

Eine im Jahre 1897 von Professor Dr. Schell in Würzburg verfasste Broschüre, die den Titel trägt: *„Der Katholizismus als Prinzip des Fortschrittes“*, fand schnell eine grosse Verbreitung. Nun ist es wohl zuzugeben, dass der Katholizismus bedingungsweise

einen Fortschritt hervorrufen kann, nämlich, wenn es sich um Stämme oder Völker handelt, die vor der Unterwerfung durch katholische Machthaber sich in dem Zustande von barbarischer Rohheit befanden. Dies ist aber immer noch keine genügende Rechtfertigung dafür, *den Katholizismus als das Prinzip des Fortschrittes* zu bezeichnen.

Zur Begründung führt Dr. Schell wohl an[1]), dass der Katholizismus im Besitze der treu bewahrten und gründlich erfassten vollen christlichen Wahrheit sei und desshalb von ihm naturgemäss der lebendigmachende Geist steter Vervollkommnung hervorgehe. Es ist erstere Behauptung aber unerwiesen geblieben und somit kann auch die daraus gezogene Schlussfolgerung nicht verbindlich sein. Auch nach Dr. Schell ist Überzeugung und Freiheit für die Religion von grösstem Werte.[2]) Ist dies aber nicht ein Spielen mit Worten, wenn man darunter nicht die Freiheit der religiösen Überzeugung versteht? Ist diese aber vorhanden, wenn weiterhin[3]) die Unterwerfung unter das christliche (soll heissen katholische) Offenbarungsprinzip und unter die kirchlichen Entscheidungen verlangt wird? Dr. Schell spricht sich wohl auch für die religiöse Duldsamkeit aus.[4]) Aber haben wir hier nicht wieder ein Spielen mit Worten, wenn man gleichzeitig die Vereinigung der ganzen Christenheit durch die Anerkennung der katholischen Religion verlangt, und zwar wiederum auf Grund der unerwiesenen Behauptung, dass der Katholizismus allein im Besitze der vollen christlichen Wahrheit sei. Die Geschichte und die Beschlüsse der Konzile zeigen uns den Wert einer solchen Duldsamkeit. Soweit nun aber mit dem kirchlichen Einheitsprinzip des Katholizismus die Unduldsamkeit notwendig verbunden bleibt, hat der Protestantismus ein Recht, in erster Linie antikatholisch zu sein.[5]) Denn das von Christus gestiftete Christentum geht mit dem Prinzipe der Duldsamkeit und des Fortschritts Hand in Hand. Dass auch Protestanten, wie z. B. Calvin, von diesem Prinzip abgewichen sind und sie wohl auch gegenwärtig zum Teil noch davon abweichen, ist zuzugeben; dagegen gibts aber im Protestantismus wenigstens keine unfehlbaren Personen oder Behörden, während die allgemeinen Konzilien und die Päpste, welche die Ketzerverfolgungen anordneten, doch bei den Katholiken als unfehlbar gelten. Den Fortschritt, den Christus in die Religion eingeführt hat, suchte der Katholizismus wieder rückgängig zu machen. Deshalb scheint mir in der von

---

[1]) Dr. Schell, Der Katholizismus als Prinzip des Fortschrittes. 6. Aufl. S. 5. [2]) a. a. O. S. 8. [3]) a. a. O. S. 16 u. 17. [4]) a. a. O. S. 25. [5]) a. a. O. S. 25.

Dr. Schell gewählten Aufschrift ein innerer Widerspruch zu liegen und so wage ich den Versuch, diese meine Überzeugung in Nachstehendem zu begründen.

I.

Die von Christus in Wort und Beispiel überlieferte Lehre ist die einzige Religion, die das für alle Zeiten geltende Prinzip des Fortschritts enthält.

Ein Sprichwort sagt: „Es kann Niemand aus seiner eigenen Haut hinaus.“ Nun, diese eigene Haut und die mit ihr in der innigsten Verbindung stehenden Organe lassen uns die von aussen kommenden Eindrücke in der uns eigenen Weise wahrnehmen. Und ähnlich wie bezüglich der äussern Eindrücke, die teils den Menschen gemeinsam und teils doch auch wieder individuell verschieden sind, verhält es sich mit der menschlichen Vernunft. Für ihre Gemeinsamkeit zeugen die Mathematiker und Logiker, für ihre individuelle Eigenart die Dichter, Künstler und Komponisten. Dass es so ist, dürfen wir wohl als eine weise Fürsorge Gottes ansehen. Denn so vermag der Einzelne sowohl nach Massgabe seiner Fähigkeiten von den bis zu seinen Lebzeiten von der Gesamtheit erzielten Fortschritten Nutzen zu ziehen, als auch zu ihrer weitern Verbreitung und Förderung mitzuwirken. Wenn einsichtige und gebildete Forscher sich veranlasst sehen, die bis dahin erzielten Resultate der Wissenschaft anzuzweifeln, und durch kühne Schlüsse und Versuche zu neuen, erst vielfach bezweifelten, aber allmählich mehr und mehr anerkannten Entdeckungen gelangen, *so ist dies doch nichts anderes als eine Wechselwirkung zwischen der gemeinsamen menschlichen Vernunft und ihrer individuellen Besonderheit. Und so beruht auf dieser Wechselwirkung der Fortschritt der Wissenschaft* ***und das Prinzip des Fortschrittes.***

Freilich ist die Einwirkung des Einzelnen auch in irreführender und schädlicher Weise möglich. Zeitweise herrschende Irreleitungen brauchen aber nicht schädlich einzuwirken, sind vielmehr häufig sogar nützlich. Es hat in verschiedenen wissenschaftlichen Gebieten viele durch Wahrscheinlichkeitsgründe gestützte Vermutungen gegeben, die sich späterhin als irrtümliche erwiesen, die aber doch auf Umwegen die menschliche Erkenntnis, die den geraden Weg zum Fortschreiten nicht sogleich zu finden vermochte, weiter geführt haben. Und wie dies in der Vergangenheit geschehen ist, so wird es zweifellos auch in der Zukunft

der Fall sein. Schädlich wirkt der Irrtum, wenigstens für lange Zeit, nur dann, wenn er gegen die fortschreitende und durch triftige Gründe unterstützte Erkenntnis der menschlichen Vernunft gewaltsam aufrecht erhalten wird. Dies war und ist aber immer nur durch machtgewinnende oder machthabende Organisationen möglich. In schädlicher Weise kann also namentlich dann der Einzelne einwirken, wenn er mithilft zur Gründung oder Stärkung von *Organisationen,* die bezwecken oder dahin führen, Leute *entgegen ihrer eigenen Erkenntnis* zur Anerkennung angeblicher Wahrheiten gewaltsam anzuhalten. Denn so wenig wir körperlich gesund aus der eigenen Haut hinauskommen, so wenig können wir das, was die *eigene* Vernunft und das *eigene* Gewissen als unwahr bezeichnen, unter äusserm Drucke als wahr erklären, ohne dadurch unserm geistigen Dasein einen unheilbaren Schaden zuzufügen. Und doch wurde ein solcher Zwang sowohl von den Leitern der heidnischen Staaten wie von der jüdischen Theokratie als berechtigt angesehen. Da nämlich mit der staatlichen Leitung der einzelnen Völker die Organisationen, welche sich zur Leitung des nationalen Kultus ausgebildet hatten, enge verbunden waren, so wurden Anschauungen, die für diesen schädlich erschienen, gewaltsam zurück gehalten und dagegen diejenigen begünstigt, die für ihn dienlich erschienen. Je mehr freilich die gebildeten Heiden das Gefühl von der Unwahrheit ihrer Religion empfanden, desto mehr wurden sie zur religiösen Duldsamkeit geneigt, *aber nur so lange, wie sie in der geduldeten Religion keine Gefahr für die* ***Staatshoheit*** *erblickten.* Dagegen wurde im theokratischen Judentum die fanatische religiöse Unduldsamkeit als *göttliches* Gebot dargestellt[1]); und sie war es, die Christus ans Kreuz brachte und die Verfolgungen des Paulus veranlasste.

Wie Christus die bedeutendste und göttlichste Erscheinung in der Menschheit ist, so hat er auch in verschiedenen Richtungen einen bahnbrechenden Einfluss auf die Entwicklung der menschlichen Vernunft ausgeübt. Aus *seinem* Munde bedeutet schon die kurze und einfache Antwort, die er seinen Versuchern erteilte: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gotte, was Gottes ist", ein ganzes Programm. In ihr liegt die Lossagung von der jüdischen Identifizirung des geistlichen und weltlichen Regimentes. Und diese Antwort ist begleitet von vielen Äusserungen Christi, die den Jüngern jedes Streben nach äusserer Beherrschung der Gläubigen verbieten. Wenn aber keine äussere Beherrschung vorliegt, so können die Christen oder die christlichen Gemeinden

[1]) II. Mose XXII, 20. III. Mose XXIV, 10/16. V. Mose XIII, 6/10. XVII, 2/7.

der einzelnen Orte zu nichts verpflichtet werden, was von ihnen nicht gebilligt wird. Somit war durch die Lehre Christi die religiöse Selbständigkeit der Christen und der einzelnen christlichen Gemeinden gegeben. Damit war es aber den Jüngern Christi zugleich auch verboten, nach seinem Tode eine feste Organisation anzubahnen mit der Bestimmung oder mit der Befugnis *Gesetze zu geben, welche allgemeine Gültigkeit für die Christenheit haben sollten.* Denn dadurch wären ja auch solche Christen und örtliche Christengemeinden, welche die betreffenden Gesetze nicht billigten, zur Beobachtung derselben verpflichtet worden; dies aber hätte die von Christus verbotene äussere Beherrschung der Gläubigen in sich geschlossen. Wozu also die Apostel selbst nicht befugt waren, dazu können diejenigen, die zudem nur in willkürlicher Weise ihre Rechte von den Aposteln abzuleiten vermögen, noch viel weniger befugt sein. *Desshalb ist die ganze kanonische Gesetzgebung widerchristlich.*

Der Wille Christi ging also dahin, dass der Staat in voller Selbständigkeit Herr der Gesetzgebung sein solle. Naturgemäss ist es auch die *staatliche* Gesetzgebung und Obrigkeit, durch welche die Rechtsordnung des Volkes begründet wird, und der Gehorsam gegen die weltliche Obrigkeit wird in den Apostelbriefen[1]) auch eindringlich empfohlen, während darin von einer Empfehlung zum Gehorsam gegen Gesetze einer Kirchenbehörde, die *über* den Ortsgemeinden steht, keine Rede ist. *Nach der durch Wort und Beispiel überlieferten Lehre Christi kann also nicht das Gebot irgend welcher kirchlichen Behörde den Ungehorsam von Christen gegen die staatliche Obrigkeit und Gesetzgebung rechtfertigen, sondern nur das individuelle Gewissen* darf und soll eventuell den Christen zum Ungehorsam gegen die staatliche Obrigkeit und Gesetzgebung bewegen: nämlich dann, wenn diese es dem Christen unmöglich machen, Gott zu geben, was nach seinem Gewissen Gottes ist. Der Tod vieler Christen und Juden, die im Römerreiche den Kaiserkultus verweigerten, zeigt das Vorkommen solcher Konflikte in dem *heidnischen* Staate. In einem Staate aber, in welchem die Lehre Christi Einfluss auf die Gesetzgeber und Bürger erlangt hat, sollten solche Konflikte kaum mehr stattfinden. Freilich sind auch in einem solchen Staate selbst dann, wenn die Staatsleiter die grösste Rücksichtnahme auf die christlichen Vorschriften walten lassen, manche Verstösse gegen diese durch die Existenzbedingungen des Staates unvermeidlich.[2]) Die

[1]) Römer XIII, 1/5. I. Petri II, 13 u. f. [2]) Vergl. Schoeller, Theol. Zeitschrift aus der Schweiz 1896. S. 218/219.

christlichen Staatsbürger werden dies aber auch einsehen und nicht nur von dem Wunsche durchdrungen sein, der Obrigkeit zu gehorchen, sondern dabei auch des Spruches Christi zu gedenken: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt."[1]) Sie werden aus ihm die Bestätigung entnehmen, dass Christi Reich auf Erden nicht zur vollkommenen Verwirklichung gelangen kann, und werden die Widersetzlichkeit aus religiösen Gründen möglichst einschränken.

Wie Christi Lehre so den Staat von jeder kirchlichen Gesetzgebung und Beherrschung befreite, so befreite sie auch die menschliche Vernunft von jeder Eindämmung durch die vorhandene religiöse Überlieferung. Bis dahin waren ja durch alle Religionen den Äusserungen der menschlichen Vernunft gewisse Schranken gesetzt worden, deren Übertretung mit schweren Strafen geahndet wurde. In Christi Lehre lag das Gegenteil. Christus wollte von keiner äussern Gewalt zu seinen Gunsten oder zu Gunsten seiner Lehre etwas wissen.[2]) Seine Jünger sollten einzeln oder zu zwei das Evangelium verkünden[3]) mit Ausschluss jeder andern Beherrschung als derjenigen, welche sich aus der freien Einwirkung ihrer Verkündung auf die Vernunft und auf das Gewissen ihrer Zuhörer ergab. *Dieser Einwirkung sollte aber auch durch keine religiöse Überlieferung eine bleibende Schranke gesetzt werden.* Soweit Christus überhaupt der religiösen Überlieferung einen Wert zuerkannt hat, galt er der jüdischen Überlieferung. Die Achtung vor der Grundlage der jüdischen Religion legte Christus bei verschiedenen Gelegenheiten an den Tag.[4]) Er liess demnach auch diejenigen Juden, welche er für nicht hinreichend zur Erfassung seiner Lehre vorbereitet ansah, in der hergebrachten religiösen Gebundenheit. Und soweit die jüdische Religion die Einheit, Allmacht, Gerechtigkeit, Allwissenheit und Wahrhaftigkeit Gottes und die Nächstenliebe lehrte, hielt Christus auch an ihrer Lehre fest.

Dennoch blieb es ein Ziel der Lehre Christi, die Gläubigen von jeder Beherrschung durch die jüdische Überlieferung zu befreien, soweit diese die Einschränkung der menschlichen Vernunft oder der religiösen Selbständigkeit der Christen und ihrer Ortsgemeinden zur Folge hatte. *Denn er leitete auch die Gläubigen dazu an, in ein persönliches, selbständiges Verhältnis zu Gott als zu ihrem liebenden Vater zu treten;* er lehrte sie, dass Gott nicht nur Gerechtigkeit sondern auch Gnade übe, und dass jeder

---

[1]) Joh. XVIII, 36. [2]) Matth. XXVI, 52/53. [3]) Markus VI, 7/11. [4]) Markus I, 43/44. X, 17/22.

Gläubige zu ihm in kindlicher und herzlicher Ergebenheit beten dürfe und dies nach dem Beispiele Christi auch tun solle.

Indem Christus dazu wiederholt hervorhob, dass das ganze Gesetz und die Propheten in den Geboten der Liebe enthalten seien, befestigte er die religiöse Selbständigkeit der Christen.[1]) Denn die Liebe ist ein Gefühl, das jeder entweder selbständig empfindet oder gar nicht besitzt; sie kann zwar durch Überredung empfohlen, aber nicht durch Zwang beigebracht werden. Die Liebe zu Gott ist aber für jeden Christen etwas von selbst Gegebenes. Denn ein jeder, der nach Christi Lehre in Gott seinen himmlischen Vater anerkennt und verehrt, muss sich auch von Liebe, Dankbarkeit und Demut gegen Gott durchdrungen fühlen. Und das zweite Hauptgebot Christi, das Gebot der Nächstenliebe, kann zunächst zwar nur anhaltend *den Willen* in uns stärken, uns diese Liebe in vollem Masse anzueignen; es liegt in ihm aber zugleich das Gebot, stets so gegen den Nächsten zu handeln, als wenn wir von Liebe gegen ihn erfüllt wären, und zwar auch dann, wenn wir dies Gefühl noch nicht in vollem Masse oder sogar überhaupt noch nicht besitzen. *Selbständig* hat aber stets der Christ zu erwägen und darüber zu entscheiden, was er, abgesehen von den gesetzlichen Verpflichtungen, sowohl als Privatmann, wie als Glaubensbruder oder als Staatsbürger aus christlicher Nächstenliebe tun und anstreben soll.

Christus war es bekannt und ihm selbst wurde es wiederholt fühlbar[2]), wie leicht die anerzogene Achtung vor überlieferten Satzungen die Hüter und Bildner derselben zu dem Versuche reizt, aus ihnen ein verwerfliches Mittel zur Beherrschung der Masse zu machen. Von Gottergebenheit und Menschenliebe durchdrungen, legte Christus durch seine Lehre wie durch sein Leben und Sterben Zeugnis ab gegen solchen Missbrauch der Religion und ***für*** *die volle religiöse Unabhängigkeit der Personen und der menschlichen Vernunft von jeder religiösen Überlieferung.* Frei sollte demnach auch der Einzelne *nach seiner eigenen Vernunft und nach dem eigenen Gewissen* sich vom Heidentum oder Judentum lossagen dürfen, um das Christentum anzunehmen. Und die Juden, welche bei Lebzeiten Christi zum Christentum übertraten, taten es (verschwindend wenige Ausnahmen vielleicht abgerechnet) *nicht, weil sie in Christus den nach der jüdischen Überlieferung verheissenen Messias erblickten.* Denn dieser sollte nach der Ansicht der Meisten in anderer Weise auftreten, wesshalb ja auch gerade die Ver-

[1]) Matth. VII, 12. XXII, 37/40. Markus XII, 29/31. [2]) Matth. XII, 14/15. XXVII, 20/25. Joh. V, 16/18. VII, 19. 30/32. 44/49.

treter der religiösen Überlieferung im Judentum die heftigsten Gegner Christi waren. *Und den Heidenchristen fehlte erst recht jede Veranlassung, sich infolge ihrer religiösen Überlieferung zum Christentum* zu bekennen. Die religiöse Überlieferung sollte also nicht mehr die Geistesfreiheit der Individuen und die menschliche Vernunft beschränken, sondern fortan diese immer dazu anregen, die fortschreitende Erkenntnis mit den Geboten der Liebe in Einklang zu bringen und zu erhalten. Christus brandmarkte die Schriftgelehrten und Pharisäer, weil sie als Kenner und Hüter der Gesetze, die sich aber zumeist nicht von der Liebe leiten liessen, die Juden in geistiger Knechtschaft zu erziehen und zu erhalten suchten. Dagegen verteidigte er die Jünger bei wiederholten Gelegenheiten, wenn sie von den überlieferten Religionssatzungen abwichen.[1]) Und weiter zeigte er in ganz auffallender Weise, dass die Gläubigen in der Betätigung der Liebe durch keine religiöse Überlieferung und durch keine Furcht vor daraus abzuleitenden Strafen sich sollten einschränken lassen. Zu den höchsten Geboten der jüdischen Überlieferung gehörte ja bekanntlich die Heilighaltung des Sabbates. Christus hätte ja die dürre Hand des Israeliten oder den bettlägerigen Kranken ebensogut an jedem andern Tag heilen können; indem er aber demonstrativ hiezu den Sabbat wählte, tat er kund, *dass für die Christen die Betätigung der Liebe höher stehe als alle Überlieferung und die Gebote einer kirchlichen Organisation.*

So lehrte Christus durch Wort und Beispiel, dass alles äussere Verhalten, ebenso wie alle äussern Formen und Verhältnisse, auch wenn sie nach der religiösen Überlieferung noch so hoch geschätzt werden, doch vollständig zurücktreten sollen gegen die Gesinnung, die dahin führt, unbekümmert um überlieferte Satzungen den Geboten der Liebe in werktätiger Weise zu entsprechen.[2]) Grossartig war die von Christus eingeleitete Neuerung, die zur religiösen Selbständigkeit der Individuen und ihrer Ortsgemeinden führen sollte.

Schon vor dem Tode Jesu war der Glaube, dass Christus in einer ganz besonders innigen Verbindung mit Gott gestanden habe, mehrfach kräftig aufgetreten. Unerschütterlich fest wurde er aber bei den Aposteln durch die Überzeugung von der Auferstehung Christi. Dazu trat noch die Betrachtung, dass Christus von dem Gefühl, von Gott mit der erhabensten und schwierigsten Aufgabe einer vollkommneren Offenbarung betraut worden zu

---

[1]) Markus II, 18/28. VII, 3/9. [2]) Matth. XXII, 36/40. Markus VII, 5/23. IX, 41/44. XII, 29/31. 41/44. Lukas X, 25/37. XVII, 11/19.

sein, durchdrungen war und dass er diese Aufgabe unentwegt bis zum Tode am Kreuze in einer geistigen Hoheit durchgeführt hatte, zu der die Menschen aller Zeiten nur mit liebevoller Bewunderung hinaufzublicken vermögen. Desshalb schenkte man auch der durch Christus gebrachten Offenbarung Gottes als unseres liebenden Vaters volles Vertrauen, und es fühlten sich die Christen durch den Glauben an Jesum, als den Mittler zwischen Gott und den Menschen, wegen des eigenen Seelenheils beruhigt. Auch der bereuende Sünder fand durch Christus wieder den Weg zu seinem himmlischen Vater. Und so finden wir die Verheissung der Seligkeit an die Gläubigen und *das Vertrauen auf diese Verheissung ohne weitere Vermittlung als die des Heilandes* an vielen Stellen der Evangelien und Apostelbriefe ausgesprochen.[1])

Im Übrigen sollten die erwachsenen Christen in ihren örtlichen Versammlungen die christlichen Gebräuche vollziehen, sich erbauen und gegenseitig unterrichten. Weitere freie Vereinbarungen, insbesondere zu gemeinnützigen Zwecken, waren in keiner Weise gehindert. Ausgeschlossen sollte aber sein die Sucht als Richter aufzutreten, unablässig wirksam dagegen das Streben zu lieben und zu vergeben.[2]) Das von Christus für die Gläubigen angeordnete Verhältnis war das brüderliche, bei dem die Brüder sich gerne gegenseitig dienen und bei welchem auch der zum Lehren berufene Bruder es vermeiden soll, das Lehramt als Stufe zum Herrscheramt zu benutzen.[3])

Die Sorge für das, was zur Aufrechterhaltung der Ordnung in den einzelnen christlichen Gemeinden nötig war, konnte diesen freilich nicht abgenommen werden, aber im übrigen blieb *dem Staate* die Anordnung aller Gesetze und Zwangsmassregeln vorbehalten,[4]) die zum Schutze der Gesellschaft erforderlich waren. Von selbst musste es sich dann ergeben, dass bei fortschreitender Verbreitung christlicher Anschauungen von diesen auch die staatlichen Anordnungen beeinflusst wurden. Dies musste und muss sich insbesondere auch bei der Gesetzgebung über die Ehe geltend machen. Bei der Überzeugung der Christen von der besonders innigen Gemeinschaft Jesu mit Gott müssen die Ausserungen Christi über die Unauflöslichkeit der Ehe stets eine Anregung

---

[1]) Matth. IX, 10/13. Markus II, 15/17. Lukas XV. — Matth. V, 5/12. XVIII, 11. Lukas XI, 28. Joh. III, 15/18. 35/36. V, 24. VI, 40. 47. XI, 25/26. Apostelg. X, 43. Römer I, 16. III, 22. X, 9 u. f. I. Korinth. XV, 54/57. Eph. IV, 32. I. Tim. I, 14/16. II, 5. I. Petri II, 5/6. I. Joh. II, 1/2. IV, 14/18. V, 1/5. 10/14. [2]) Matth. V, 43/48. VI, 14/15. XVIII, 21/22. XXII, 36/40. Markus IX, 38/40. X, 42/44. XII, 28/32. [3]) I. Petri V, 1/5. [4]) Röm. XIII, 1/6.

bieten, auf sie bei der Gesetzgebung tunlichst Rücksicht zu nehmen. *In wie weit* dies zu geschehen hat, haben aber nach Massgabe der jedesmaligen Verhältnisse *die staatlichen Gesetzgeber* zu bestimmen. Ihnen allein steht die Beurteilung zu, aber ebenso trifft auch sie allein die Verantwortlichkeit dafür.

Wie herrlich ist die Religion entsprechend der Lehre, die Christus uns durch Wort und Beispiel hinterlassen hat!

Sie lässt die Wechselwirkung zwischen der gemeinsamen menschlichen Vernunft und ihrer individuellen Besonderheit vollständig frei; beide erfuhren und erfahren anhaltend durch den Stifter der Religion eine wesentliche Förderung.

Sie lässt uns Gott als unsern liebenden Vater erkennen und seinem Willen mit Ergebung gehorchen; und sie leitet uns zur Liebe gegen ihn und unsere Mitbrüder.

Sie verheisst uns die Gnade Gottes, wenn auch wir den Mitbrüdern verzeihen, Nachsicht mit ihren Fehlern haben und sie liebend beurteilen.

Sie legt den entscheidenden Wert auf die Gesinnung und die Wahrhaftigkeit, denen gegenüber alle äussern Formen nur einen untergeordneten Wert haben.

Sie versöhnt den Glauben und die Vernunft, indem sie die Vernunft ganz frei lässt, während diese zugleich dahin gelangt, in der Religion Christi das Ideal aller Religionen zu finden.[1])

Sie lässt die Selbständigkeit des Staates und sein Recht der Gesetzgebung unangetastet, erniedrigt sich aber auch nicht zur Dienerin des Staates, durchdringt vielmehr seine Beamten mit dem Gefühle ihrer persönlichen Verantwortlichkeit gegen Gott.

Sie befreit die werktätige Liebe der Christen und ihrer Gemeinden von jeder Beherrschung durch irgendwelche Kirche oder kirchliche Überlieferung und lehrt uns, lieber das Leben zu

---

[1]) Vergl. Kant. S. auch Pfleiderer, Die Religion, II. Aufl. I. Bd. 72. 133/134.

opfern, als der Sünde und Unwahrheit mit Preisgebung der Wahrhaftigkeit und religiösen Selbständigkeit zu dienen.

Somit bildet die von Christus durch Wort und Beispiel hinterlassene Lehre die einzige Religion, in welcher das Prinzip des Fortschritts herrscht.

II.

Ernstliche Gefährdung der von Christus in die Religion eingeführten Herrschaft des Prinzips des Fortschrittes durch die Annäherung zwischen der jüdischen Hierarchie und den gesetzeseifrigen Judenchristen.

Unser dankerfüllte Glaube beruht nach dem Vorausgehenden auf der Offenbarung Gottes durch Jesus Christus. Wir lassen es ruhig dahingestellt, inwieweit es Gott gefallen hat, sich auch anderweitig und durch andre Personen den Menschen zu offenbaren. Uns Christen genügt die Glaubensgewissheit, dass dies durch Christus in möglichst vollkommener Weise geschehen ist. Aber nur unter fortwährenden Kämpfen konnte man den Versuch machen, die Lehre Christi möglichst treu der Nachwelt zu überliefern.

Unter den Juden hatte Christus gewirkt und hatte aus ihnen seine Jünger gewählt. So konnte wohl auch nur vom Judentum aus die Bekehrung der Heiden erfolgen. Um uns aber die starke Befangenheit der Juden klar zu machen, ist es notwendig, auf einige Stellen des alten Testamentes etwas näher einzugehen. In den jüdischen Überlieferungen steht[1]) als Gebot ihres Gottes, dass getötet oder ausgerottet werde, wer in Israel als unbeschnittener Männlicher sich findet, ferner wer Vorschriften für das Opfern oder Essen nicht beobachtet oder andern Göttern ausser Jehova opfert.[2]) Solche Vorschriften der mosaischen Religion dienten dem nationalen Interesse sowohl durch den dadurch bewirkten innern Zusammenschluss ihrer Bekenner, wie auch durch äussere Sonderung von andern Völkern. Nach V. Mose XVII, 2/7 sind wohl zwei Zeugen nötig, wenn Jemand wegen Gesetzesübertretungen getötet werden soll; an einer andern Stelle heisst[3]) es aber, dass wer *im Geheimen zu dem ihm am Nächst-*

---

[1]) 1. Mose XVII, 14. II. Mose XXII, 20. III. Mose XVII. XIX, 1/8.
[2]) Richter XI, 23/24. [3]) V. Mose XIII, 6/10. V. Mose XVIII, 20.

stehenden spricht: „Lass uns gehen und andern Göttern dienen," der soll von dem Angeredeten und dem ganzen Volke getötet werden.

Soweit nicht durch die römische Oberherrschaft eine Milderung bewirkt wurde, war also die Unterwerfung unter die überlieferten religiösen Satzungen und unter die herrschende Hierarchie eine notwendige Bedingung, um zur Zeit Christi und seiner Apostel in Palästina leben zu können. Nun konnte zwar der mächtige Eindruck, den Jesus bei den Juden hinterlassen hatte, nicht ganz verwischt werden; aber die herrschende hierarchische Partei bot alles auf, um ihn durch die Furcht vor den Gesetzeswächtern zu überbieten. Die Steinigung des Stephanus, der durch seine Äusserungen die national-jüdischen Anschauungen und deren Vertreter verletzt hatte, zeigte die Macht und Brutalität ihres Anhanges. *Die freie Wechselwirkung der allgemeinen und individuellen Vernunft bezüglich der religiösen Angelegenheiten war in Palästina unterdrückt,* denn in Todesgefahr begaben sich dort alle, die öffentlich zu äussern wagten, die christliche Religion der Liebe gestatte und erfordere sogar unter Umständen die Nichtbefolgung des jüdischen Gesetzes.

Dagegen erachteten die religiösen Beherrscher der Juden ihre Stellung nicht erheblich gefährdet durch *die* Judenchristen, welche sich nicht gegen die Beobachtung des Gesetzes auflehnten und die in der Wiederkunft Christi *den* Messias erwarteten, der *das weltbeherrschende neue Jerusalem* errichten werde. Sie glaubten ja auch an einen solchen Messias, identifizirten ihn nur nicht mit dem gekreuzigten und wiederkommenden Jesus. Zudem diente der von Christus verbreitete Glaube an die Auferstehung dazu, die damals in Israel herrschende Partei der Pharisäer gegen die Sadduzäer, welche die Auferstehung verneinten, zu stärken. Es entwickelte sich denn auch bei den Pharisäern die Neigung, sich mit *den* Christen zu vertragen, die nicht als Feinde des Gesetzes auftraten.[1]) Eine weitergehende Berechnung über die Folgen des Glaubens an die Auferstehung ist vielleicht noch hinzugetreten. Sie konnten sich sagen, dass alle zeitlichen Strafen (ja sogar die Kreuzigung und die Steinigung) doch von ihrer abschreckenden Wirkung etwas einbüssten, wenn gegen sie die Belohnungen oder ewigen Strafen im jenseitigen Leben in Betracht gezogen würden. Wenn es nun auch der Machtstellung der jüdischen Hierarchie etwas Abbruch tat, dass die Christen durch Jesu Vermittlung die Ver-

[1]) Apostelg. V, 33/40.

gebung ihrer Sünden erwarteten, so mochte ihr die Freundschaft mit *den* Judenchristen, *die sich nicht feindlich zum Gesetz stellten,* doch immer noch dienlicher erscheinen als eine unterschiedlose Verfolgung aller Christen. Und so geschah es, dass zahlreiche jüdische Priester und verschiedene Pharisäer zu den Christen übertraten, dabei aber den jüdischen Eifer für die Geltung des Gesetzes beibehielten. Die Bekehrung der Juden zum Christentum in *diesem* Sinne wurde auch infolge ihrer Erziehung wesentlich leichter als eine solche, die dem im ersten Abschnitte dieser Abhandlung Dargelegten entsprochen hätte. Denn durch die Erziehung waren die Juden gewohnt, sich vollständig einer auf sie einwirkenden äussern Autorität zu unterwerfen; für die gewöhnlichen Juden bildete die Hierarchie diese Autorität, für die Hierarchen war sie durch das Gesetz gegeben. Und bei den Apostelschülern Jesu selbst mochte die so geartete relativ lange religiöse Unterweisung, die der sehr viel kürzern durch Christus voranging, noch immer nachwirken. Einige Äusserungen Christi scheinen auch anzudeuten, dass ihm die Förderung des selbständigen Nachdenkens der Jünger lange nicht in dem Masse gelungen war, wie er es gewünscht hatte.[1])

Traten die Apostelschüler Christi in Israel als Eiferer *gegen* die Verbindlichkeit des Gesetzes auf, so drohte ihnen der Tod; andernfalls durften sie aber auch im Judentum als Verkünder des Christentums auf ziemlichen Erfolg rechnen. Da nun Jerusalem während längerer Zeit den Vereinigungspunkt für die Apostelschüler Christi bildete,[2]) so ist es menschlich, dass sie auch von den in Jerusalem herrschenden Verhältnissen beeinflusst wurden. Trotzdem dürfen wir annehmen, dass es ursprünglich ihre Absicht gewesen ist, nach Massgabe ihres Verständnisses im Sinne Christi zu wirken. Die jüdische Hierarchie machte es ihnen aber unmöglich, dies ohne Rücksicht auf das Gesetz mit Erfolg in ihrem Machtgebiete zu tun.[3]) Und die Annahme liegt nahe, dass schon die mangelnde Sprachkenntnis für die Urapostel ein Hindernis bildete, um die Heiden zum Christentum zu bekehren.

Es muss uns nun zunächst die Frage beschäftigen, wodurch wir die Lehre Christi zu kennen glauben, wenn wir annehmen, dass selbst seine Apostelschüler sie nicht ganz in seinem Sinne überliefert haben. Den besten Anhalt hiezu liefert uns das neue Testament.

---

[1]) Matth. XV, 11/16. XVI, 23. Markus VII, 15/18. VIII, 17/18. [2]) Vergl. Apostelg. VIII, 1. Baur, Kirchengesch. I, 42. [3]) Döllinger, Christentum und Kirche, 2. Aufl., S. 110/111.

Desshalb hat es auch von allen Büchern den grössten Wert für uns. Es hat diese hohe Wertschätzung zu der Theorie der göttlichen Inspiration und der unbedingten wörtlichen Geltung, die dann auch auf die ganze Bibel ausgedehnt wurde, geführt. In einer frühern Abhandlung[1]) habe ich nun schon erläutert, dass diese Theorie unhaltbar ist, weil auch bei einer göttlichen Inspiration die Irrtumsfähigkeit des Empfangenden bestehen bleibt. Auch ist dort schon nachgewiesen worden, dass im alten Testamente vielfach menschliche Anschauungen, Erdichtungen und Willenskundgebungen in willkürlicher Weise als direkt von Gott erfolgte Aussprüche und Gebote dargestellt worden sind. Überdies lassen mehrfache Aussprüche Christi[2]) keinen Zweifel über die *missbräuchliche* Vermengung der religiösen jüdischen Überlieferung mit *willkürlichen Menschensatzungen.*

Da es somit gelegentlich vorkam, dass man in das alte Testament die eigenen Gedanken teils unter dem Namen Jehovas, teils unter dem älterer Autoritäten, wie Mose, einfügte, so haben auch alttestamentliche Äusserungen, die den leidenden Christus vorher verkünden, nicht die Bedeutung, die man ihnen in Schriften zuschreiben könnte, in denen ein derartiges Verfahren nicht nachweisbar ist.

Bezüglich des neuen Testamentes wird aber, ähnlich wie bezüglich des alten Testamentes, die Theorie der göttlichen Inspiration und der daraus gefolgerten unbedingten wörtlichen Geltung der Schrift auch noch durch die vielfach verschiedenen und sogar sich teilweise widersprechenden Aufzeichnungen der Evangelien und anderer Schriften des neuen Testamentes widerlegt.[3]) Und da das Christentum geraume Zeit vor dem Erscheinen der neutestamentlichen Schriften bestand, so konnte die Lehre von der göttlichen Inspiration dieser Schriften keine solche sein, die zu *dem* Christentum gehört, welches Christus durch Wort und Beispiel, durch sein Leben und Sterben gelehrt hat. Da ferner die Verfasser der neutestamentlichen Schriften grossenteils unabhängig von einander schrieben und nicht vorher wussten, aus welchen mehr oder weniger willkürlich zusammengefügten Schriften ein dereinstiges neues Testament bestehen werde, so musste auch

---

[1]) Schweiz. theol. Zeitschrift 1896 (bezw. Separat-Abdruck: Schoeller, Über Verkündigungen etc. 1897 bei Fäsi & Beer, Zürich) S. 182/213. [2]) Matth. XXIII, 4. 13. 15/16. Markus II, 27 — III, 6. VII, 6/9. 13/23. [3]) Vergl. Matth. I, 1/17 mit 18/25. V, 17/18 mit 31/44. XXVII, 50/53. Schoeller, Unterwerfung der Christenheit, S. 6 u. S. 17, oder Schweiz. theol. Zeitschrift 1894, S. 134 u. S. 145, sowie 1893 S. 194 u. 199/204 (A. Ruegg).

ihnen die Lehre von der göttlichen Inspiration solcher willkürlich zusammengefügter Schriften fremd bleiben.[1])

Die Lehre von der göttlichen Inspiration der neutestamentlichen Schriften ist also eine Erfindung späterer Generationen. Als solche fällt ihre Beurteilung lediglich der Wechselwirkung zwischen der allgemeinen und individuellen Vernunft anheim. Wenn aber die Vernunft nicht durch angedrohte oder ausgeübte Gewalt getrübt wird, so kann kein Zweifel sein, dass sie diese Lehre verwerfen wird. Ausserdem ist auch noch dies in Betracht zu ziehen, dass die sämtlichen Original-Handschriften der neutestamentlichen Bücher längst verschwunden sind und die Abschriften und Übersetzungen keineswegs gleich lauteten, sodass die göttliche Inspiration auf *Alle* müsste ausgedehnt werden, die zur Anfertigung der angeblich inspirirten Exemplare mitgewirkt haben.[2])

Der hohe Wert des neuen Testamentes als der wichtigsten Quelle unserer Kenntnis von der Lehre und von dem Leben und Sterben Christi, sowie von dem Wirken seiner Apostel bleibt desshalb doch bestehen. Nur fällt uns jetzt die Aufgabe zu, bei dem ungleichen und sich zumteil widersprechenden Inhalte der verschiedenen Schriften mit Hülfe und an Hand der Gesamt-Überlieferung zu prüfen, welchen Wert wir den einzelnen Teilen des neuen Testamentes beizulegen haben.

Dass Jesus geschrieben habe, berichtet uns das neue Testament nur betreffs des von den Schriftgelehrten und Pharisäern herausgeforderten Urteiles Christi über eine vorgeführte Ehebrecherin.[3]) Es ging bekanntlich dahin: „Wer unter euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein auf sie."

Diese Aufzeichnung war aber nicht in einer solchen Weise erfolgt, dass sie als eigenhändige Schrift Jesu hätte erhalten werden können. Es gab also nicht nur schon viele Christen, ehe ein Buchstabe unseres neuen Testamentes vorhanden war, *sondern es bestand unter ihnen auch schon vorher eine religiöse Spaltung, welche die ganze Christenheit umfasste und sie zumteil leidenschaftlich aufregte.* Es war hiezu auch eine sehr wichtige Veranlassung vorhanden, da es sich um die Unterwerfung oder Nichtunterwerfung der Heidenchristen unter das mosaische Gesetz handelte. Von der Erledigung *dieser* Frage hing es nach menschlichem Ermessen

---

[1]) Hefele, Konziliengesch. I, 749. II, 55, 599/600. [2]) Zahn, Geschichte des neutestamentl. Kanons 1888. I, S. 33/37. Vergl.: Urtext und Übersetzungen der Bibel, Leipzig, Hinrichs'sche Buchhandlung 1897. S. 17/26. [3]) Joh. VIII, 4/11 u. 15.

aber ab, ob die von Christus in die Religion eingeführte Duldung des Prinzips des Fortschrittes erhalten, oder ob die in Israel bestehende Einschränkung der Vernunft durch die national-jüdische Gesetzesherrschaft auch auf die Heidenchristen ausgedehnt werden sollte. Wenn *letzteres* geschehen wäre, *so wäre sicherlich späterhin auch die religiöse Überlieferung ausschliesslich in jüdisch hierarchischem Sinne geduldet worden,* während eine derartige Überlieferung jetzt nur in einigen Stellen des neuen Testamentes nachweisbar ist.[1]) Dagegen wäre der Kern des Christentums, die von den Geboten der Liebe erfüllte christliche Gesinnung und die religiöse Selbständigkeit der Gläubigen und ihrer Gemeinden, teils zurückgedrängt und teils vernichtet worden.

Die in Israel durch die Annäherung zwischen den jüdischen und judenchristlichen Gesetzeseiferern bereits angebahnte *Preisgebung* der von Christus in die Religion eingeführten Duldung des Prinzips des Fortschrittes wäre dann auch auf das Heidenchristentum ausgedehnt worden.[2])

III.

Die Heidenbekehrung des Paulus und die von ihm eingeleitete schriftliche Überlieferung des Christentums retten die von Christus in die Religion eingeführte Duldung des Prinzips des Fortschrittes.

In dieser schweren Zeit, die das Christentum zu verderben schien, erweckte Gott ihm in Paulus einen Streiter von wunderbarer Kraft. Was in Israel unmöglich war, bewirkte Paulus dadurch, dass er sein Leben der Bekehrung der Heiden widmete. Durch die ihm zuteil gewordene Offenbarung erkannte Paulus, dass Jesus, der die persönliche religiöse Selbständigkeit, wo immer es ihm nötig erschien, auch *gegen das Gesetz* aufrecht erhalten hatte, alle Sterblichen an Güte und Heiligkeit überragte. Er erkannte, dass der grössere Gehorsam gegen Gott nicht auf Seiten der Gesetzeswächter, sondern auf Seiten desjenigen war, der die religiöse Selbständigkeit auch gegen das mosaische Gesetz und seine Vertreter gewahrt hatte. Er erkannte jetzt in Christus den von Gott gesandten Erlöser.[3]) An der eigenen frühern Verblendung, an der andauernden Blindheit seiner frühern Glaubensgenossen, an der lieblosen Fanatisirung des jüdischen Volkes

[1]) Matth. V, 17/19. XXIII, 1/3. [2]) Pfleiderer, Die Religion. 1878. II. Band, 453/454. [3]) II. Kor. V, 18/21. Römer X, 2/4.

gegen Christus durch die Gesetzeseiferer hatte es ja Paulus erfahren, welche verderbliche Folgen die anerzogene und für's ganze Leben innezuhaltende Unterwerfung unter eine religiöse Überlieferung und deren Vertreter hat. Indem Paulus nun, nach dem Vorbild Jesu, durch seine Lehre bezweckte, die Gläubigen als Kinder Gottes zu religiös freien und gleichberechtigten Brüdern heranzubilden, die sich zu religiös selbständigen Gemeinden vereinigen sollten, verkündete er eine Religion, die manchem gebildeten Heiden sympathisch sein musste.[1]) Denn diese glaubten in Wirklichkeit weder mehr an die griechische Götterwelt, noch an die römische Staatsreligion, so dass ihnen schon die *Wahrhaftigkeit* gebot, der heidnischen Religion zu entsagen, weil sie dieselbe für unwahr hielten. Hierin lag indirekt dann aber auch die Anerkennung ausgesprochen, dass die wahre Religion mit der Wahrhaftigkeit ihrer Bekenner Hand in Hand gehen müsse und dass *demnach keine Religion die wahre oder eine von Gott angeordnete sein könne, welche die Wahrhaftigkeit der Menschen antastet.*[2]) Dies taten aber alle Religionen, die vor Christus vorhanden waren, und jede Religion tut es, welche nicht allen und jeden Bekenntniszwang ausschliesst; jede tut es, welche das Einzelgewissen des erwachsenen Menschen nicht völlig frei darüber entscheiden lässt, ob und eventuell wie weit es die überlieferte Religion anerkennt oder nicht; jede tut es, welche den Zweifel des Erwachsenen an die überlieferte Religion als ein Unrecht darstellt.

Durch Paulus wurde nun die freie Wechselwirkung der allgemeinen und individuellen Vernunft betreffend die Religion in vielen heidnischen Kreisen zur Geltung gebracht und dadurch die Bekehrung zahlreicher Heiden zu dem von ihm verkündeten Christentum bewirkt. Wo dies aber der Fall war, traten alsbald die Vertreter und Anhänger der jüdischen Hierarchie dazwischen. Sie suchten jene freie Wechselwirkung der Vernunft betreffend die Religion wieder zu beseitigen, indem sie die Unterwerfung der Heidenchristen unter die von ihnen überlieferten religiösen Satzungen verlangten.[3])

Wenn Paulus nun gegen die Gesetzeseiferer die religiöse Selbständigkeit der Heidenchristen und ihrer Gemeinden vertrat, so befand er sich in voller Übereinstimmung mit der von Christus durch Wort und Beispiel verkündeten Lehre. Zahlreiche Stellen aus allen Evangelien zeigen uns, dass Christus den entscheiden-

[1]) Joh. VIII, 32, 36. Römer VIII, 14/16. XIV, 12. Gal. V, 13. Vergl. Döllinger, Christentum und Kirche, 1860—68. S. 299. Mommsen, Röm. Geschichte, II 424/27. V 492/93. [2]) Vergl. Schweiz. Theol. Zeitschrift 1896. S. 182/187. [3]) Vergl. Apostelg. XV, 1 und Gal. V, 3.

den Wert auf die Gebote der Liebe und nicht auf die Erfüllung äusserer Formen legte. Speziell von der Beschneidung hat Christus nach den synoptischen Evangelien überhaupt nicht, und nach dem Ev. Joh. nur einmal ganz beiläufig gesprochen. Von der Seligkeit war hiebei nicht die Rede, und wo immer Christus von dieser gesprochen hat, blieb die Beschneidung ganz ausser Betracht.[1])

Paulus hat das Verdienst, auch den letzten Einwand gegen die von Christus eingeleitete Freiheit von der Beherrschung durch die religiöse Überlieferung beseitigt zu haben. Ohne ihn hätte man ja mit anscheinendem Rechte sagen können, Jesus allein habe die Vollmacht gehabt, die jüdische Überlieferung durch eine neue zu ersetzen, die so von ihm herrührende Überlieferung sei aber durch seine Jünger verbreitet worden, und es sei nun auch jeder Christ verpflichtet, sie voll anzuerkennen, sodass dem Einzelgewissen keine Entscheidung darüber zustehe.

Die schon im ersten Abschnitte dieser Abhandlung gegebene Widerlegung eines solchen Einwandes ist durch den Apostel Paulus in entscheidender Weise bestätigt worden.

Zu Paulus Zeiten konnte eine christliche Überlieferung überhaupt nur durch die Apostelschüler Christi gebildet werden. Nun war aber weder seine Bekehrung zum Christentum durch die unmittelbare Einwirkung eines oder mehrerer Apostel erfolgt, noch betrachtete er als Christ die durch einen oder mehrere Urapostel repräsentirte Überliefernng als eine verpflichtende Autorität. Er hebt es in dem Briefe an die Galater ausdrücklich hervor, dass damals, als er die ihm durch die Erziehung eingeimpfte und ihm heilig gewesene religiöse Überlieferung verliess und seine religiöse Überzeugung total änderte,[2]) keine durch Menschen repräsentirte äussere Autorität, *sondern nur die eigene, direkt von Gott ihm verliehene Erkenntnis und Überzeugung ihn geleitet habe.*[3]) Desshalb musste jede durch die Jünger Christi zu bildende und als unbedingt verpflichtend gedachte Überlieferung, sowie jedes Streben nach einer zünftigen oder kirchlichen Vertretung der Überlieferung, die den Christen und ihren Ortsgemeinden bindende Vorschriften oder Gesetze zu geben hätte, bei Paulus ein kräftiges Widerstreben hervorrufen.

Dem treuen Diener Christi hatte Jesus durch sein Beispiel die Lehre gegeben, dass es bei vollstem Gehorsam gegen Gott, bei aller Friedfertigkeit und bei der hingebendsten Liebe zu den Menschen doch recht sei, mit aller Kraft sich zur Wehr zu setzen

---

[1]) Matth. V, 2/11, X, 22. Markus X, 17/22 u. a. Joh. VII, 22/23. [2]) Phil. III, 5/8. Gal. I, 23. [3]) Gal. I, 11/20, II, 6/14.

gegen die geistliche Organisation, welche mit Hülfe einer untergebenen Menge die individuelle religiöse Freiheit zu vernichten trachtet.[1]) So empfahl auch Paulus wohl die Friedensliebe, aber dabei wich er doch im Kampfe für die christliche Freiheit der Mitbrüder keinen Augenblick zurück. Nach der Vorschrift und dem Vorbilde Jesu lehrte Paulus, dass die Christen die Erfüllung des ganzen religiösen Gesetzes in der Erfüllung der Gebote der Liebe zu erblicken haben, und dass keine äussere Autorität, sondern das eigene Gewissen *nach Massgabe dieser Gebote* über die Gültigkeit der religiösen Überlieferung zu entscheiden habe.[2])

(Schluss folgt.)

Das erste Kapitel des Johannesevangeliums als Leseprobe nach neuer Methode.

Von *Gottlieb Linder.*

I.

Προφήτης.

1, 21. 23. 25. 45. 4, 19. 44. 6, 14. 45. 7, 40. 52. 9, 17. 11, 51. 12, 38.

1 Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. 2 οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. 3 πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν ὃ γέγονεν. 4 ἐν αὐτῷ ζωὴ ἐστιν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων. 5 καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν. 6 Ἐγένετο ἄνθρωπος, ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης· 7 οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ. 8 οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός. 9 Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον. 10 ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω. 11 εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον. 12 ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, 13 οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν. 14 καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.

---

[1]) Matth. V, 9. X, 34/38. XXIII, 1/7. 13/15. 23 u. f. Luk. XII, 51/53.
[2]) Eph. III, 7. IV, 32. Gal. II, 4/14. V, 1/14. Römer XIII, 8/10. II, 14/16. VIII, 14/16. XII. 9/10. XIV, 1/21. I. Kor. VIII, 6/13. IX, 19/23. X, 15. 23/33. XIII, 1/7. II. Kor. I, 24. III, 17.

15 Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ καὶ κέκραγεν λέγων· οὗτος ἦν
ὃν εἶπον· ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι
πρῶτός μου ἦν. 16 ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες
ἐλάβομεν, καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος· 17 ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως
ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο.
18 Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· ὁ μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν
κόλπον τοῦ πατρός, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.

19 Καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ Ἰωάννου, ὅτε ἀπέστειλαν οἱ Ἰουδαῖοι
ἐξ Ἱεροσολύμων ἱερεῖς καὶ Λευείτας ἵνα ἐρωτήσωσιν αὐτόν· σὺ τίς
εἶ; 20 καὶ ὡμολόγησεν καὶ οὐκ ἠρνήσατο, καὶ ὡμολόγησεν ὅτι ἐγὼ οὐκ
εἰμὶ ὁ Χριστός. 21 καὶ ἠρώτησαν αὐτόν· τί οὖν; Ἠλείας εἶ; λέγει·
οὐκ εἰμί. ὁ προφήτης εἶ σύ; καὶ ἀπεκρίθη· οὔ. 22 εἶπαν οὖν αὐτῷ·
τίς εἶ; ἵνα ἀπόκρισιν δῶμεν τοῖς πέμψασιν ἡμᾶς· τί λέγεις περὶ
σεαυτοῦ; 23 ἔφη· ἐγὼ φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· εὐθύνατε τὴν ὁδὸν
κυρίου, καθὼς εἶπεν Ἡσαΐας ὁ προφήτης. 24 καὶ ἀπεσταλμένοι ἦσαν ἐκ τῶν
Φαρισαίων, 25 καὶ ἠρώτησαν αὐτὸν καὶ εἶπαν αὐτῷ· τί οὖν βαπτίζεις, εἰ
σὺ οὐκ εἶ ὁ Χριστὸς οὐδὲ Ἠλείας οὐδὲ ὁ προφήτης; 26 ἀπεκρίθη αὐτοῖς
ὁ Ἰωάννης λέγων· ἐγὼ βαπτίζω ἐν ὕδατι· μέσος ὑμῶν στήκει, ὃν ὑμεῖς
οὐκ οἴδατε, 27 ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος, οὗ οὐκ εἰμὶ ἐγὼ ἄξιος ἵνα
λύσω αὐτοῦ τὸν ἱμάντα τοῦ ὑποδήματος. 28 ταῦτα ἐν Βηθανίᾳ ἐγένετο
πέραν τοῦ Ἰορδάνου, ὅπου ἦν ὁ Ἰωάννης βαπτίζων.

29 Τῇ ἐπαύριον βλέπει τὸν Ἰησοῦν ἐρχόμενον πρὸς αὐτόν,
καὶ λέγει· ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ
κόσμου. 30 οὗτός ἐστιν ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εἶπον· ὀπίσω μου ἔρχεται
ἀνὴρ ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν. 31 κἀγὼ
οὐκ ἤδειν αὐτόν, ἀλλ' ἵνα φανερωθῇ τῷ Ἰσραήλ, διὰ τοῦτο ἦλθον
ἐγὼ ἐν ὕδατι βαπτίζων. 32 καὶ ἐμαρτύρησεν Ἰωάννης λέγων ὅτι
τεθέαμαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡς περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ, καὶ
ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν. 33 κἀγὼ οὐκ ἤδειν, αὐτόν, ἀλλ' ὁ πέμψας με
βαπτίζειν ἐν ὕδατι, ἐκεῖνός μοι εἶπεν· ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα
καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ' αὐτόν, οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν
πνεύματι ἁγίῳ. 34 κἀγὼ ἑώρακα, καὶ μεμαρτύρηκα ὅτι οὗτός
ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ.

35 Τῇ ἐπαύριον πάλιν εἱστήκει ὁ Ἰωάννης καὶ ἐκ τῶν μαθητῶν
αὐτοῦ δύο,

36 καὶ ἐμβλέψας τῷ Ἰησοῦ περιπατοῦντι λέγει· ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ.
37 ἤκουσαν οἱ δύο μαθηταὶ αὐτοῦ λαλοῦντος, καὶ ἠκολούθησαν τῷ Ἰησοῦ.
38 στραφεὶς ὁ Ἰησοῦς καὶ θεασάμενος αὐτοὺς ἀκολουθοῦντας λέγει
αὐτοῖς· τί ζητεῖτε; οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ· ῥαββεί, ὃ λέγεται ἑρμηνευό-
μενον διδάσκαλε, ποῦ μένεις; 39 λέγει αὐτοῖς· ἔρχεσθε καὶ ὄψεσθε.
ἦλθαν οὖν καὶ εἶδαν ποῦ μένει, καὶ παρ' αὐτῷ ἔμειναν τὴν ἡμέραν
ἐκείνην· ὥρα ἦν ὡς δεκάτη. 40 ἦν Ἀνδρέας ὁ ἀδελφὸς Σίμωνος Πέτρου
εἷς ἐκ τῶν δύο

τῶν ἀκουσάντων παρὰ Ἰωάννου καὶ ἀκολουθησάντων αὐτῷ
41 εὑρίσκει οὗτος πρῶτος τὸν ἀδελφὸν τὸν ἴδιον Σίμωνα καὶ λέγει αὐτῷ· εὑρήκαμεν τὸν Μεσσίαν, ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον Χριστός. 42 ἤγαγεν αὐτὸν πρὸς τὸν Ἰησοῦν. ἐμβλέψας αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· σὺ εἶ Σίμων ὁ υἱὸς Ἰωάννου, σὺ κληθήσῃ Κηφᾶς, ὃ ἑρμηνεύεται Πέτρος.
43 Τῇ ἐπαύριον ἠθέλησεν ἐξελθεῖν εἰς τὴν Γαλιλαίαν, καὶ εὑρίσκει Φίλιππον. καὶ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ἀκολούθει μοι. 44 ἦν δὲ ὁ Φίλιππος ἀπὸ Βηθσαϊδά,
ἐκ τῆς πόλεως Ἀνδρέου καὶ Πέτρου. 45 εὑρίσκει Φίλιππος τὸν Ναθαναὴλ καὶ λέγει αὐτῷ· ὃν ἔγραψεν Μωϋσῆς ἐν τῷ νόμῳ καὶ οἱ προφῆται, εὑρήκαμεν, Ἰησοῦν υἱὸν τοῦ Ἰωσὴφ τὸν ἀπὸ Ναζαρέτ. 46 εἶπεν αὐτῷ Ναθαναήλ· ἐκ Ναζαρὲτ δύναταί τι ἀγαθὸν εἶναι; λέγει αὐτῷ Φίλιππος· ἔρχου καὶ ἴδε. 47 εἶδεν Ἰησοῦς τὸν Ναθαναὴλ ἐρχόμενον πρὸς αὐτὸν καὶ λέγει περὶ αὐτοῦ· ἴδε ἀληθῶς Ἰσραηλείτης, ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστιν. 48 λέγει αὐτῷ Ναθαναήλ· πόθεν με γινώσκεις; ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ· πρὸ τοῦ σε Φίλιππον φωνῆσαι ὄντα ὑπὸ τὴν συκῆν εἶδόν σε. 49 ἀπεκρίθη αὐτῷ Ναθαναήλ· ῥαββεί, σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, σὺ βασιλεὺς εἶ τοῦ Ἰσραήλ. 50 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ· ὅτι εἶπόν σοι ὅτι εἶδόν σε ὑποκάτω τῆς συκῆς, πιστεύεις; μείζω τούτων ὄψῃ. 51 καὶ λέγει αὐτῷ· ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὄψεσθε τὸν οὐρανὸν ἀνεῳγότα καὶ τοὺς ἀγγέλους τοῦ θεοῦ ἀναβαίνοντας καὶ καταβαίνοντας ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου.

II.

Erklärungen.

Die hauptsächlichsten Merkmale der Quellenscheidung, die in diesem Abschnitte zur Geltung kommen, sind:

A: *ὁ Ἰησοῦς, ὁ Ἰωάννης* (der Täufer), *ὁ Πέτρος* (falls nicht wie v. 42 die Namengebung den Artikel ausschliesst.) (neben *Σίμων Πέτρος*) und zwar so in *allen Casibus* d. h. die genannten Personennamen *mit* Artikel.

S: *Ἰησοῦς, Ἰωάννης* (der Täufer) *Πέτρος* (neben *Σίμων Πέτρος*), und zwar so in *allen Casibus*, d. h. die genannten Personennamen *ohne* Artikel.

Dieses selbe Gesetz, noch vermehrt durch andere Merkmalsglieder, gilt durch das ganze Johannesevangelium.

A (articulus, antiquus, alt) ist der ältere Bestandteil des Joh. Ev. Im Druck nimmt A die ganze Breite der Seite ein.

S (sine articulo; secundär) ist der jüngere, in **A** eingeschobene Teil des Joh. Ev. Im Druck ist S eingerückt.

A steht unter dem von mir in Hilgenfeld's Zeitschrift für

wissenschaftl. Theologie 1897, III und in Vuilleumier's und Bridel's Revue de théologie et de philosophie 1898 Märzheft proklamirten Gesetz der Stoffteilung nach den Stichworten: Prophet, König, Osterlamm, während S dieses Schema nur zeitweise teilt, öfter ignorirt oder durchbricht.

Joh. Kp. 1. speziell der Teil A dieses Kapitels gehört zu dem ersten Teil, betitelt Prophet, enthält auch schon mehrfach das in diesem ersten Teil waltende Stichwort προφήτης, während (in Abänderung meiner frühern Aufstellung, dass Kp. 1 ein Vertaktkapitel sei,) das Stichwort βασιλευς in Joh. 1. A fehlt und das Stichwort „Osterlamm" (153) nicht vorkommt, aber allerdings durch „das Lamm Gottes" 1, 36 angedeutet wird.

Kp. 1, 1–18, S. enthält den Prolog, eine hellenistische Einführung des Logos; die Gedankenwelt des Prologs berührt sich mit Plato und Philo, vielleicht durch Alttestamentliche Mittelstufen (σοφια) in ihrem letzten Grunde auf Zend-Avesta, Veda, ev. auf alt-arische Vorstellungen (nach Herder) zurückgehend. Im Unterschied von Philo wird bei Johannes der Logos (Vernunftwort) mit der geschichtlichen Person Jesu in Beziehung gesetzt. (Für die verschiedenen Fassungen, Teilungen, Erklärungen u. s. w. des Prologs vergleiche man ausser Lücke's Kommentar: Die neuern Kommentare, bes. auch den von H. J. Holtzmann und den von Strack-Zöckler; ferner: O. Holtzmann: Das Joh. Ev. und Thoma: Genesis des Joh. Ev., und speziell über den Prolog die neueste Erklärung von Harnack in der Zeitschrift für Theologie und Kirche ed. Gottschick. 1892.)

Der Prolog behandelt: 1) die vorchristliche Existenz des Logos und 2) dessen Eintritt in die Welt in Jesu; er ist demgemäss nicht dreiteilig, sondern zweiteilig, entsprechend dem zweimaligen Vorkommen Johannes des Täufers. Der zweite Teil beginnt mit v. 14. Auch Philo unterscheidet zweiteilig einen innerlichen und einen äusserlich gewordnen göttlichen Logos.

Der Begriff Logos kommt im spätern Verlauf des Joh. Ev. nicht mehr vor, doch sind alle S-Bestandteile des Joh. Ev. aus dem gleichen Geiste der aus dem Alexandrinismus heraus sich ringenden Gnosis geschrieben, und der Ausruf des Thomas (Kp. 20) „Mein Herr und mein Gott" weist offenbar, nach Art des Philo, auf den Logos hin und bezieht sich auf den Gedanken des Prologs zurück, dass Jesus Gott von Art ist. Vgl. auch die Lesart: μονογενὴς θεός in 1, 18.

Wie Genesis Kp. 1 beginnt der Prolog mit ἐν ἀρχῇ und in den vier ersten Versen der Genesis sind die Hauptworte, die Joh. S. eigen sind, enthalten; sie haben dem ganzen S. als Vor-

bild und Ausgangspunkt gedient, nämlich: Schöpfung durch's *Wort; Finsternis; Geist; Wasser; Licht; Leben.* Man hüte sich also, diese Begriffe dem *ganzen* Joh. Ev. zuzuschreiben, sie sind vielmehr in der Tat einzig dem *S* angehörig und treten als solche zum Teil schon in dem völlig S-Charakter tragenden Prolog auf. Der Prolog enthält auch Anklang an die Darstellung göttlichen Ratschlusses im Himmel, wie sie der Prolog des Buches Hiob gibt.

Die universelle Bestimmung des Christentums, den Paulinismus hierin noch übertreffend und zurücklassend, steht dem Joh. S fest; aus diesem Bewusstsein fliessen die häufige und entrüstete Hervorhebung des Unglaubens im jüdischen Volke und der gegen die „*Ἰουδαῖοι*“ ausgesprochene Tadel (vgl. v. 9 und öfter fortan.)

Der Verfasser von Joh. S huldigt einer philosophirenden Geschichtsbetrachtung, bei der die geschichtlichen Tatsachen meist als nur vorausgesetzt in den Hintergrund treten, so besonders v. 14 bei der Fleischwerdung des Logos: die Geburt Jesu.

Joh. A dagegen, ältern Ursprungs, bewegt sich noch in den Bahnen der aus der blossen Geschichtschreibung sich herausringenden Allegorie und Typologie, dieser ersten auf die Zusammenstellung der geschichtlichen Ereignisse folgenden Form der Litteratur; diese Allegorie und Typologie reicht noch in die Apostelzeit zurück; sie entspricht dem Volkscharakter der Juden resp. Judenchristen, die „Zeichen suchen“, während die Griechen „nach Weisheit fragen.“ Während also Joh. A die erste Form der reflektirenden Geschichtsdarstellung und Litteratur repräsentirt, finden wir in Joh. S die letzte Form derselben, nämlich die „Mythenbildung“, den Paulinismus und den Hellenismus, schon voraussetzende Gnosis, diese Mutter des Gnosticismus.

Während in dem künstlich knapp und erhaben gehaltenen Stil von Kp. 1, 1–18 die griechischen Partikeln fast völlig fehlen, treten diese Merkmale von S (entgegen A) in v 29b—35 und so fortan (mit Ausnahme von Kp. 3) häufig hervor, so *ἄν, κἀγώ*, 31. 33. 34. Auch die Bezeichnung Jesu als „Sohn Gottes“, dieses Hauptmerkmal von Joh. S, tritt schon auf in v. 18. 34. 49 (neben Menschensohn v. 51.)

In v. 35 mache ich gegen die von Tischendorf gegebene Lesart *ὁ Ἰωάννης* die von T. H. empfohlene Weglassung des Artikels nach anderer Lesart zu Gunsten des S-Charakters von v. 5 geltend.

Vers 29 b—35 enthält eine *Doublette* zu v. 36—40, nämlich die Wiederholung des Zeugnisses des Täufers, dass Jesus das „Lamm Gottes“ ist. Dieses Zeugnis ist in Joh. A (v. 36—40)

original, Joh. S hat es aber gerne wiederholt, und zwar mit dem mehr dogmatisirenden, der universalistischen Denkweise des S so sehr entsprechenden Zusatze: „das der *Welt* Sünde trägt."

In 1, 51 S ist das „Grösseres sehen" ein sonst noch mehrfach vorkommendes eigentümliches Merkmal von S.

Durch den Ausfall von v. 35 als S kann v. 37 (A) den neuen Gedanken geben, dass Johannes der Täufer überhaupt *nur zwei Jünger* gehabt hat. (*οἱ δύο μαθηταί*) Vgl. v. 40a A gegen die S-Glosse 40b.), während S der Meinung ist, der Täufer habe mehr als zwei Jünger gehabt (*ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ δύο*). Diese Wahrnehmung ist wenigstens der Beachtung wert.

In v. 32 S ist der Geist als selbsttätig dargestellt, wie das S auch in 3, 8 und 13, 27 tut. *ὡς περιστερὰν* heisst wohl: *so schnell* wie eine Taube.

Dadurch, dass v. 29b—35 als sekundäre Formation herausfällt, tritt in v. 29a und v. 36—40a der geschichtliche (oder doch ältere) Bericht über den Hergang bei der Werbung der ersten Jünger wieder hervor. Dieser steht in Gegensatz zu dem Berichte der Synoptiker, und ich stehe nicht an, trotzdem dass bei Joh. A eine grössere (ungeschichtliche) Vorliebe für die „Johannesjünger" walten kann, den Bericht von Joh. A für den richtigen zu halten, indem ich Beweise zu haben glaube, dass die „Jüngerberufung" bei Markus und den andern Synoptikern *sekundär* und (dogmatisch) beeinflusst ist; schwerlich lassen sich beide Berichte ohne Gewalttat vereinigen.

Indem v. 35 als S erkannt ist, fällt auch der in *Τῇ ἐπαύριον* (v. 35) enthaltene Tag aus, und A ergibt nun folgende *gezählte* Tage: v. 29: *Τῇ ἐπαύριον*

v. 43: *Τῇ ἐπαύριον*

und damit tritt die grammatikalisch richtige, ursprüngliche, dem hebräischen Tenor von Joh. A entsprechende Bedeutung des: *Τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ* in Joh. 2, 1 als des *dritten* gezählten Tages, der an obige zwei gezählte Tage direkt anschliesst, wieder in ihr Recht. Die Kommentatoren haben sich zwar daran gewöhnt, dieses *Τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ* zu übersetzen mit: Drei Tage hernach und kommen dadurch mit 2, 1 zu *sechs* Tagen. Sie entgingen damit der Schwierigkeit der Tages*zählung* und zugleich der Schwierigkeit, dass in *einem* Tage Jesus von Judäa nach Cana in Galiläa habe reisen können. Aber wenn Joh. A den Gedanken: „Drei Tage hernach" ausdrücken will, so sagt er, nach Joh. 4, 43 (A): *Μετὰ δε τρεῖς ἡμέρας*. Überdies stammt offenbar das *Τῇ ἡμέρα τῇ τρίτῃ* aus dem hebräischen בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי (während um-

gekehrt Joh. S nicht etwa sagt: *τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἐσχάτῃ*, sondern *τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ*) und ist einer der mehrfachen Beweise hebräischer Urschrift von Joh. A. Nun ist's aber dem hebräischen Sprachgebrauch, wie auch dem Sprachgebrauch des Joh. A in 4, 43 entsprechender, das *Τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ* in seinem nächstliegenden Sinne zu fassen: *am dritten Tage*, d. h. an dem Tage, der auf die zwei vorher aufgezählten unmittelbar folgt; und da nun durch Ausfall von v. 35 (S) die *zwei* gezählten Tage (statt der drei) *vor* 2, 1 wieder in ihr Recht kommen, so tritt auch 2, 1 wieder in sein Recht als *dritter* gezählter Tag des Auftretens Jesu. Die Auslegung: nach drei Tagen ist aber zu verwerfen, und vollends, mit O. Holtzmann, von einem „Viertagewerk" zu reden, ist unrichtig. Vollends 1. Cor. 15, 4 macht es unmöglich, das: *τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ* anders zu fassen als: am dritten Tage. Da Joh. A. Allegoriker und Typiker ist, so haben bei ihm die Zahlen ja wohl eine gewisse allegorische Bedeutung, und diese wird auch von mir zur Geltung gebracht, indem die *drei* Tage offenbar eine gewisse heilige Zeit bezeichnen; aber aus diesem selben Grunde nimmt er bei seinen Zählungen nicht Rücksicht auf die natürliche Möglichkeit, so z. B. hier auf die Möglichkeit für Jesum, in einem Tage von Judäa nach Cana zu reisen, so wenig als in Joh. 20 auf die Möglichkeit, durch verschlossene Türen einzugehen. Welcher Gedanke nun einem Berichte zu Grunde liege, darüber entscheiden jeweilen die sprachlichen Gesetze, und in 2, 1 entscheiden sie zu Gunsten der Zählung dreier Tage, nämlich der in 1, 29. 1, 43. 2, 1. gezählten Tage. Darauf führen uns eben auch der S-Charakter von 1, 35 und der S- und Doubletten-Charakter von 1, 29b–35. So hebt sich durch meine Quellenscheidung eine crux interpretum, der die Ausleger aus dem Wege gegangen waren.

S unternimmt auch die Einführung des in der evangelischen Geschichte sonst unbekannten Nathanael, als Repräsentanten einer besondern Glaubensart, welche Einführung durch eine Person geschieht, die S aus A herübernahm, nämlich Philippus:

1, 43. 44. 6, 5. A. —

1, 45. 46. 48. S. —

In Joh. 1. A beachte man den wesentlich wunderlosen Tenor und folgende weitere A-Merkmale: v. 19. *ἐξ Ἰεροσολύμων*, (während S sagt *τὰ Ἱεροσολυμα*, d. h. A hat hierin die hebräische Form, S hat die griechische Redeweise.

Zu beachten ist auch die kurze, bündige, sachliche Redeweise Jesu bei A, z. B. in 36—40 gegenüber der oft langatmigen, schwerverständlichen, mystischen Redeweise Jesu in Joh. S, bes.

in den späteren Partien (Kp. 14, 15. 16. 17.), doch auch schon wenigstens geheimnisvoll in 1, 45–51. S, wie denn auch der Zusatz zum Lamm Gottes: „das der Welt *Sünde* trägt“ (1, 29 b. S) diesem mehr dogmatisirenden Charakter von S entspricht.

In 1, 19 A entspricht möglicherweise das *Καὶ αὕτη* dem hebräischen Eingangswort: וְזֹאת (וְזֹאת).

Joh. A beginnt, wie die Synoptiker mit Johannes dem Täufer, legt dabei besondern Wert auf die Expertise der Pharisäer und Leviten, von der die Synoptiker nicht sprechen, misst überhaupt dem Täufer höheres Verständnis bei als jene. Johannes A hat überhaupt jeweilen *im Eingang seiner drei Teile* (Kp. 1 noch als *Einleitung* zu Teil I betrachtet) bewusste Änderungen vorgenommen,

so in Kp. 2 das *Cana*wunder statt — der Heilungen von Aussätzigen und Besessenen, die nun im Joh. Ev. völlig fehlen.

in Kp. 13 die *Fusswaschung* statt der Abendmahlseinsetzung, die nun im Joh. Ev. völlig fehlt und, in anderem Sinne noch, durch Joh. 6 (A) ersetzt ist.

in Kp. 19, 31 das *Nichtbrechen der Beine Jesu* und der *Lanzenstich* mit dem Erfolg: *Blut und Wasser,* — das alles statt des Schweigens der Synoptiker über den Leichnam Jesu am Kreuz. Joh. A will eben so den ihm lieben, neuen Osterlammantitypus einführen.

Die 10. Stunde in v. 39 A und das „bei ihm bleiben jenen Tag“ hat wohl am meisten Sinn, wenn für A die von *Mitternacht* beginnende Stundenzählung angenommen und 10 Uhr morgens verstanden wird. Dies scheint sich in den andern A-Stücken zu bestätigen.

Ich habe mit dieser Leseprobe aus dem Joh. Ev. eine von mir bereits in zwei theologischen Gesellschaften französischer Zunge proklamirtes Quellenscheidungsgesetz, den Anfang einer Tieferfassung des Johannes-Evangeliums, weiter des neuen Testaments, berührt, das wohl Widerspruch hervorrufen wird, das ich aber zu verteidigen gedenke und das ich jetzt zur wissenschaftlichen Prüfung zunächst an dieser ersten Leseprobe empfehle.

Die Konfession des Jakobusbriefes.

Von Prof. R. Steck in Bern.

I.

Professor *Friedrich Spitta* in Strassburg ist der theologischen Welt durch zwei verschiedenartige, einander scheinbar ausschliessende Tätigkeiten wohlbekannt. Einmal ist er ein Hauptvertreter einer reicheren, mannichfaltigeren, mehr künstlerischen Gestaltung des protestantischen Kultus, namentlich mit Hülfe der Musik. Sowohl theoretisch als praktisch hat er seit Jahren an der Hebung des gegenwärtig so gar nüchtern und einförmig gewordenen protestantischen Gottesdienstes gearbeitet und auch schon Erfolge auf diesem Gebiete erzielt. Es ist das eine Tätigkeit, die dem Schreiber dieses durchaus sympathisch ist und welcher er den besten Fortgang und Eingang auch in unserer schweizerischen Kirche wünscht, in welcher leider das Interesse für dergleichen nicht einmal bei den Geistlichen bis jetzt recht Wurzel gefasst hat.

Auf der andern Seite hat sich Professor Spitta auch als kritischer Forscher auf dem Gebiete des neuen Testamentes hervorgetan. Nicht im Sinne der Tübingerschule, sondern in einer mehr die Mitte einhaltenden Richtung. Aber kühn genug, das muss ein Jeder bekennen, ist dieser Forscher aufgetreten. Die Resultate, die nacheinander davon zu Tage kamen, trugen sämtliche den Charakter von Überraschungen. Zuerst erschien 1885 die Untersuchung über den zweiten Petrus- und den Judasbrief. Das Ergebnis war: der zweite Petrusbrief ist fälschlicherweise von der bisherigen Kritik, die hier bis weit auf die Rechte hinaus Zustimmung gefunden hatte, für unecht erklärt und dem zweiten Jahrhundert zugewiesen worden; er ist vom Apostel Petrus geschrieben und der Judasbrief setzt ihn voraus. Dann kam 1889 das Buch über die Offenbarung des Johannes, in welchem der Völter'schen Umarbeitungstheorie und der Vischer'schen Annahme einer ursprünglich jüdischen Grundlage die neue Hypothese einer christlichen Urapokalypse des Apostels Johannes entgegengestellt war, mit welcher zwei jüdische Stücke von dem Redaktor zu einem Ganzen verarbeitet worden seien. Weiter 1891 die Untersuchung über die Apostelgeschichte, mit dem Resultat, dass in

derselben zwei von Anfang bis Ende durchlaufende Quellen mit einander verschmolzen seien, von denen die eine, der bis dahin nur im letzten Teil der Apostelgeschichte wiedererkannte „Wir-bericht“ des Lukas, mit den paulinischen Briefen übereinstimme, während die andere ein späteres, vermittelnd gerichtetes Machwerk sei, das die wahre Geschichte vielfach umgestalte.

Sodann trat Spitta 1893 mit dem ersten Teil seiner Untersuchungen „Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums“ hervor, in welchem die Abhandlung über das Abendmahl und seine ursprüngliche Bedeutung enthalten war, die in der Richtung der schon von Harnack und Jülicher gegebenen Anregungen weiter ging und eine so grosse Bewegung in deutschen theologischen und kirchlichen Kreisen zur Folge haben sollte. Die Einsetzung des Abendmahls wurde da von der Feier des Passahmahles ganz abgelöst und auch die Beziehung der Einsetzungsworte auf den Tod Jesu als nicht ursprünglich dargestellt. Zu Grunde liege der Gedanke des künftigen messianischen Mahles, auf welches Christus symbolisch hindeute. Der 1896 erschienene zweite Teil dieses Werkes endlich enthält nun unter anderm auch die Untersuchung über den Jakobusbrief, die uns beschäftigen wird. Den Jakobusbrief, den Spitta in dem Buche über den zweiten Petrus und den Judasbrief noch als judenchristlich angesehen hatte, verliert nun nicht nur sein Juden-, sondern sein Christentum überhaupt und soll eine ursprünglich jüdische Schrift sein, die durch wenige leichte Änderungen der christlichen Gemeinde annehmbar gemacht und in das neue Testament aufgenommen — um nicht zu sagen eingeschmuggelt — wurde.

Diese Ansicht hat gewiss des Überraschenden genug. Von dem starken Stoss, den die alte Inspirationslehre dabei erleidet, wenn wirklich der heilige Geist den jüdischen Charakter einer solchen Schrift gar nicht gemerkt und sie arglos als christlich in seinen Codex aufgenommen hätte, wollen wir gar nicht reden, uns kann das natürlich weder befremdend noch bedenklich vorkommen. Aber das Resultat ist auch sonst unerhört und ein Novum in seiner Art in der ganzen neutestamentlichen Kritik. Allerdings lag es trotz seiner Seltsamkeit auf dem Wege, den eine gewisse Richtung der Kritik schon seit längerer Zeit eingeschlagen hatte. Wenn die Apokalypse in ihrem Kerne oder in einzelnen Bestandteilen jüdischen Ursprungs und nur christlich bearbeitet ist, warum dann nicht auch so ein Brief? Hat man doch längst erkannt, dass das spezifisch Christliche, wenigstens das, was man gewöhnlich so zu nennen pflegt, in dem Briefe eine sehr geringe Rolle spielt. Statt der Dogmatik haben wir Moral,

und eine Moral, die fast ebensogut einem jüdischen, als einem christlichen Bewusstsein entsprungen sein könnte. Der Tod Christi und seine Bedeutung für die Versöhnung des Menschen mit Gott, die in andern Briefen, z. B. auch in denen des Petrus, eine so grosse Rolle spielen, wird hier gar nicht erwähnt. Statt der Anspielungen auf die evangelische Geschichte werden die Beispiele Abrahams, Hiobs und des Propheten Elias angerufen. Die Versammlung der Gemeinde heisst Synagoge u. s. w. Deshalb hat man schon von jeher den Brief wenigstens als stark judenchristlich gefärbt bezeichnet und Luther hat bekanntlich seine Abneigung gegen denselben, die in seinem durchaus durch die paulinische Rechtfertigungslehre beherrschten Bewusstsein ganz natürlich war, in starken Worten ausgesprochen. Es war also der Schritt von dem Judenchristentum des Briefes zum vollen Judentum hinüber kein so gar weiter, obwohl es freilich noch etwas anderes ist, einen solchen Brief, zu dem die jüdische Litteratur keine genaue Parallele darbietet, dem Judentum zuzuweisen, als etwa die Apokalypse, die ja von Haus aus einer ganz jüdischen Schriftgattung angehört.

Es kam noch dazu, dass die Spitta'sche Entdeckung fast zur nämlichen Zeit noch einmal gemacht wurde, oder, genauer gesagt, bereits gemacht worden war, als Spitta darauf kam. Ein französischer Gelehrter, *L. Massebieau,* hatte schon ein paar Jahre früher aus wiederholter Beschäftigung mit dem Briefe denselben Eindruck empfangen und fast gleichzeitig mit Spitta, doch unabhängig von ihm, legte er seine Ansicht in einem Artikel der Revue de l'histoire des Religions, Ende 1895, in Kürze dar. Solches Zusammentreffen wird in der Regel für ein Anzeichen der Wahrheit einer neuen Ansicht genommen. Freilich kann es mitunter auch nur dartun, dass sie eben gerade in der Luft lag und dem augenblicklichen Stande der Forschung entsprach.

Immerhin wird man danach die Spitta'sche Ansicht nicht nur als den Einfall eines Sonderlings betrachten und bei Seite schieben dürfen, sondern es ist geboten, die Gründe, auf denen sie ruht, näher kennen zu lernen. Vielleicht dass dabei, wenn auch nicht die Richtigkeit der Ansicht selbst, so doch ihre Bedeutung für den allgemeinen Gang der neutestamentlichen Forschung und ihr relatives Wahrheitsmoment sich herausstellen.

II.

Wenn wir fragen, auf welchem Wege Spitta seinen Gedanken von dem jüdischen Ursprung des Jakobusbriefes zu be-

gründen unternimmt, so kann die Antwort sehr kurz ausfallen. Stellen des Briefes, in denen ausdrücklich dessen christlicher Charakter hervortritt, indem der Name Jesus Christus genannt wird, giebt es nur zwei: 1, 1 und 2, 1. Diese werden als Interpolationen beseitigt, ein Unternehmen, das weder schwierig noch unerhört genannt werden kann, da wir dergleichen Dinge seit Jahren als das tägliche Brot der neuesten Kritik gewohnt geworden sind. Sodann, zum positiven Beweis übergehend, setzt uns der Verfasser eine reiche Sammlung von Parallelstellen aus der jüdischen Litteratur vor, aus denen hervorgehen soll, dass die Gedankengänge des Jakobusbriefes ganz und gar denen der jüdischen Schriften aus der Zeit der Entstehung des Christentums entsprechen. Dieser Teil des Buches, der sich zu einem ausführlichen begleitenden Kommentar zu dem Briefe gestaltet, ist nicht nur der umfangreichste (S. 14—155 umfassend), sondern auch wohl der wertvollste, wie wir noch sehen werden. Es folgt die Besprechung des Verhältnisses zwischen dem Jakobusbrief und der altchristlichen Litteratur. Hier herrscht nun umgekehrt das Bestreben vor, die litterarischen Beziehungen, die man bisher angenommen hat, zu beseitigen oder wenigstens unschädlich zu machen. Von den synoptischen Evangelien soll unser Brief nirgends abhängig sein, wo die Verwandtschaft zu augenscheinlich ist, soll eher beiderlei Schriften eine jüdische Vorlage gedient haben. Vom ersten Petrusbriefe besteht ebenfalls keine Abhängigkeit, sondern das umgekehrte sei der Fall. Bei den paulinischen Briefen ist allerdings an manchen Stellen nicht zu leugnen, dass der Jakobusbrief zu ihnen bestimmte Verwandtschaftsbeziehungen aufweist, aber hier ist die Originalität durchaus auf seiner Seite und die Abhängigkeit auf der des Paulus, sodass diese berühmten und oft besprochenen Stellen sich zu einem Zeugnis für die Priorität des Jakobusbriefes gestalten. Was endlich die spätere christliche Litteratur anbelangt, so ist sie teils mit dem Jakobusbrief unbekannt, wie dies beim Hebräerbrief der Fall ist, teils kennt sie ihn und ist dann von ihm beeinflusst, wie dafür der sogenannte erste Clemensbrief an die Korinther als Beispiel angeführt wird. Bei dem Hirten der Hermas kann nur konstatirt werden, dass der Jakobusbrief nicht etwa, wie Neuere behauptet haben, ihn voraussetzt; in der zweiten ausführlichen Untersuchung, die das Spitta'sche Werk enthält, wird dann gezeigt, dass der Hermashirte selber sich als christliche Bearbeitung einer jüdischen Vorlage darstelle, also im nämlichen Falle sei, wie der Jakobusbrief.

Diese Beweisführung für die aufgestellte Ansicht wird man im Ganzen gewiss als eine sehr einfache bezeichnen können. Es

fragt sich nur, ob sie ebenso stichhaltig ist. Dazu bedarf es einer näheren Untersuchung.

Die beiden Stellen, in denen allein der Name Jesus Christus vorkommt, stehen also im Anfang des ersten und des zweiten Kapitels. Spitta geht nun nicht so willkürlich vor, dass er etwa diese Stellen, weil sie seiner Ansicht im Wege stehen, einfach wegdekretirte, er bemüht sich vielmehr zu zeigen, dass sie an und für sich dem Verdacht der Interpolation unterliegen. Die Adresse: *Ἰάκωβος, θεοῦ καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος, ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ χαίρειν* (1, 1) sei überladen im Ausdruck. Während die Bezeichnung *δοῦλος θεοῦ* im alten und im neuen Testamente häufig vorkomme, finde sich die Verbindung *θεοῦ καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος* sonst nirgends. Dagegen allerdings die Bezeichnung *δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ* für sich allein, nämlich u. a. II. Petri 1, 1 und Judas 1. Eben diese beiden Stellen aber zeigen nach unserer Ansicht, dass die Herkunft der doppelten Bezeichnung, Knecht Gottes und Jesu Christi, keine so dunkle ist, dass man deswegen ihre Originalität bezweifeln und an Interpolation denken müsste. Denn wenn im zweiten Petrusbriefe Simeon Petrus Knecht und Apostel Jesu Christi sich nennt und im Judasbriefe zu der Bezeichnung Knecht Jesu Christi noch die andere, Bruder des Jakobus, hinzutritt, so erkennt man daraus, wie nahe solche Doppelbezeichnung lag, und da bei Jakobus die Bezeichnung Apostel sich von selbst verbot, so kann die vorliegende als Knecht Gottes und Jesu Christi, doch nichts Auffallendes haben.

Ferneren Anlass zur Bemängelung gibt die zweite Stelle (2, 1), wo der Ausdruck *τὴν πίστιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης*, nach Spitta eine crux interpretum sein soll, die nur dadurch beseitigt werden könne, dass die Worte *ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* als eine spätere Hinzufügung erkannt werden. Dann bliebe also der *κύριος τῆς δόξης* übrig als Bezeichnung Gottes nach alttestamentlichem und jüdischem Sprachgebrauch. Das kann ja sein, aber eben in diesem Falle, wenn die Grundlage des Ausdrucks der *κύριος τῆς δόξης* auf Gott bezogen ist, erklärt es sich leicht, dass ein christlicher Schriftsteller, nicht erst ein Redaktor, diesen Ausdruck übernahm und durch die Hinzufügung des Namens Jesu Christi bestimmt und unzweideutig christlich anwandte. Der gehäufte Ausdruck wird so ganz begreiflich, er ist das Resultat der natürlich gegebenen Entwicklung des neutestamentlichen Sprachgebrauches aus dem alttestamentlichen und jüdischen, wie wir sie in so vielen Beispielen aus allen neutestamentlichen Schriften vor uns haben.

Man *kann* also, wie so oft, in dergleichen Stellen Interpolationen sehen, man *muss* es aber durchaus nicht, wenn nicht eben ein anderes Interesse dazu verleitet.

Mit diesen beiden Stellen glaubt Spitta die ausdrücklichen Zeugnisse für christlichen Ursprung aus dem Briefe erschöpft zu haben. Einige andere, bei denen dieser Charakter weniger ausgesprochen auftritt, werden exegetisch beseitigt. So das *καλὸν ὄνομα* 2, 7, das man bisher auf Christus bezog, und das nun auf Gott gehen soll, wie auch der Ausdruck „Richter" 4, 12 und 5, 9, ferner die Parusie 5, 7, die ja auch der jüdischen Eschatologie angehöre und der Ausdruck: gezeugt durch das Wort der Wahrheit 1, 18. 21, der vom Schöpferwort Gottes zu verstehen sei. Dass die *πρεσβύτεροι τῆς ἐκκλησίας* jüdische Vorsteher der Synagogen seien und die Bezeichnung der Leser als der zwölf Stämme in der Diaspora (1, 1) am besten auf Juden passe, wie der Ausdruck Synagoge (2, 2) auf ihre gottesdienstliche Versammlung, sind Argumente, die sich Spitta natürlich nicht entgehen lässt. Immerhin kann man auch hier nicht sagen, dass durch diese neue Wendung die Erklärung des Briefes gewonnen habe. Die christliche Deutung solcher Stellen hat für uns wenigstens immer noch den Vorzug der grösseren Natürlichkeit und wenn auch eine jüdische Färbung derselben anzuerkennen ist, so entspricht das Mass derselben doch weit eher einem judenchristlichen, als einem jüdischen Standpunkt des Verfassers. An Ausdrücken, wie dem oft wiederholten „das vollkommene Gesetz der Freiheit" (1, 25, 2, 12), an der Umdeutung des statutarischen jüdischen Gesetzes zum Sittengesetze, erkennt man die Verschiedenheit von dem eigentlichen jüdischen Standpunkte.

Einige andere Stellen, in denen das Christliche noch hervortritt, hat Spitta kaum berührt. So 1, 18, wo die Geburt aus Gott durch das Wort der Wahrheit und der Ausdruck *ἀπαρχὴ τῶν κτισμάτων* doch entschieden christlich lauten und 2, 5, wo die Armen vor der Welt, die doch Reiche sind im Glauben, ebenfalls dem neutestamentlichen Gebiet angehörig erscheinen. Mit Recht haben Rezensenten wie *Wrede* und *Vincent Rose* solche Stellen gegen Spitta geltend gemacht. Doch, das alles ist nur ein Vorpostengefecht, der Hauptangriff steht erst noch bevor.

Diesen führt Spitta in dem längeren Abschnitt, in welchem er den Jakobusbrief durch eine Fülle von Parallelen aus jüdischen Schriften erläutert. Es kommen in Betracht in erster Linie natürlich das alte Testament mit seinen Apokryphen, unter denen namentlich das Buch Sirach, die Weisheit Salomo's und Tobit Material darbieten. Ferner die jüdische Litteratur der späteren Zeit, wie

die Testamente der zwölf Patriarchen, das Henochbuch, Eldad und Modad, das Gebet der Aseneth und viele andere, endlich auch Philo, das vierte Buch Esra, die Sibyllinen u. s. w., kurz fast die ganze Masse der reichhaltigen, meist freilich auch sehr geringwertigen, literarischen Produktion des späteren Judentums. Unter diesen Schriften sind einige, welche auf der Grenze des Jüdischen und Christlichen stehen oder bei denen nach der Annahme der Gelehrten bereits auch schon eine jüdische Grundlage christliche Bearbeitung erlitten hat, wie dies von den Testamenten der zwölf Patriarchen von vielen, auch von Spitta angenommen wird. Bei dieser merkwürdigen Schrift, die man früher einfach als ein christliches Erzeugnis aus dem zweiten Jahrhundert ansah, ist jedenfalls gegenwärtig das Christliche sicherer zu erkennen, als das Jüdische, so dass in ihrer Verwendung Zurückhaltung geboten scheint.

Bei andern dieser Schriften ist die Abfassungszeit ein fraglicher Punkt, so dass man über den vorchristlichen Ursprung in Zweifel bleibt.

Die übrigen dagegen, die sicher jüdischen und vorchristlichen Ursprungs sind, können als verwertbar für die Spitta'sche These anerkannt werden. Im Sinne Spitta's nun steht die Sache nur so, dass die beigebrachten Stellen aus diesen Schriften zeigen sollen, wie verwandt der Inhalt des Jakobusbriefes mit der jüdischen Litteratur ist (S. 10); er kommt sogar schliesslich zu dem Ergebnis, dass von christlichen Gedanken in diesem Briefe sich ausser den beiden interpolirten Stellen *nirgends eine Spur* finde (S. 154), ein Urteil, das wir schon auf Grund des bereits oben bemerkten durchaus bestreiten müssen. Übrigens wäre auch das nichts sehr auffallendes, denn der judenchristliche Vorstellungskreis unterschied sich ja nur in wenigen Punkten vor dem jüdischen und diese Punkte brauchen nicht immer deutlich hervorzutreten. Die Beschaffenheit der beigebrachten Parallelen und die Art ihrer Verwertung durch Spitta führt aber notwendig noch einen Schritt weiter. Nicht nur Verwandtschaft des Gedankenkreises, sondern in vielen Fällen auch *litterarische Abhängigkeit* ist es, worauf der Beweis eigentlich hinausläuft, wie denn vielfach auch der Ausdruck und der Styl des Jakobusbriefes mit solchen jüdischen Vorbildern erläutert werden. Dann aber haben wir die Frage nicht so zu stellen: beweisen diese Parallelen, dass der Verfasser des Jakobusbriefes ein Jude war? sondern so: beweisen sie, dass er diese jüdischen Schriften gekannt und benutzt hat? Dies ist aber eine ganz andere Frage. Wenn wir, gerade auf Grund des von Spitta beigebrachten Materials, sie in

vielen Fällen werden bejahen müssen, so folgt dann doch daraus gar nichts anderes, als was die Vergleichung einer Reihe von andern neutestamentlichen Schriften mit alttestamentlichen und jüdischen schon für viele Forscher als unzweifelhaft ergeben hat, dass unsere neutestamentlichen Schriftsteller nämlich nicht unter einer Glasglocke lebten und produzirten, sondern in lebendigem Contact standen mit der zeitgenössischen Litteratur, und zwar vorzugsweise der jüdischen und dass diese Litteraturkenntnis in ihren Schriften auch zu Tage tritt.

Hiefür erlaube man uns, einige Beispiele anzuführen. Die paulinischen Briefe zeigen nicht nur Kenntnis des alten Testamentes, wie von jedermann anerkannt ist, sondern auch der späteren jüdischen Litteratur. Dass der Verfasser des Römerbriefes die Schriften des jüdischen Religionsphilosophen Philo gekannt habe, wurde schon von Mehreren behauptet, unter anderm auch von dem Referenten in seinem Buche über den Galaterbrief. Vor Kurzem ist es durch *Vollmer* in der Schrift: die alttestamentlichen Zitate bei Paulus 1895, S. 84 ff. aufs Neue mit Entschiedenheit vertreten worden. Ebenso kennt der Verfasser des Römerbriefes das apokryphische Buch der Weisheit Salomo's und eignet sich dessen Gedanken vielfach an, wie schon 1832 *Schneckenburger* in seinen Beiträgen zur Einleitung in das neue Testament zeigte und seither *Grafe* in einer besondern Abhandlung von 1892 aufs Neue einleuchtend gemacht hat. In den Thessalonicherbriefen hat *Hilgenfeld* Anklänge an das vierte Buch Esra gefunden. Derselbe Gelehrte hat nach dem Vorgange von *Lipsius* in einer Stelle des Römerbriefes Kenntnis der Himmelfahrt des Mose angenommen und *Loman* hat eine Stelle des Galaterbriefes hinzugefügt. Dass der Hebräerbrief sich mit den philonischen Schriften nahe berührt und dass ebenso das Johannesevangelium mit ihrem Gedankenkreise Verwandtschaft aufweist, ist eine alte und immer wieder neu gemachte Beobachtung. Die Kenntnis der Werke des jüdischen Geschichtsschreibers Josephus ist für Lukas von Vielen nachgewiesen worden, worüber das alles bisher bekannte zusammenstellende und mit vielen neuen Beobachtungen vermehrende Buch von *Krenkel,* Josephus und Lukas (1894) zu vergleichen ist. Man kann diese Kenntnis weiter auf die meisten übrigen Schriftsteller des neuen Testamentes ausdehnen, wie *Keim* und *Hitzig* gezeigt haben. So ist die Kenntnis und Benutzung jüdischer Schriften von Seiten neutestamentlicher Schriftsteller durchaus kein Novum und was Spitta in dieser Beziehung angebracht hat, liegt auf dem geraden Wege, den die kritische Forschung schon bisher eingeschlagen hat.

Man kann getrost noch weiter gehen. Unter den zahlreichen — man möchte fast sagen zahllosen — Parallelen, die Spitta aus jüdischen Schriften beibringt, ragen an Bedeutung namentlich die Stellen aus dem Buche Sirach hervor. Eine ganze Reihe von Gedanken des Jakobusbriefes finden in solchen ihre Erläuterung und wer sie durchgeht, kann wirklich die grosse Verwandtschaft zwischen beiden nicht in Abrede stellen. Nun aber weist Spitta (S. 180 f.) nicht nur dieses nach, sondern er findet, und mit Recht, auch in einigen Stellen der *synoptischen Evangelien*, speziell bei Matthäus, die nämliche Verwandtschaft mit dem Sirachbuche. So wird namentlich das berühmte Wort Jesu Math. 11, 28–30: Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken u. s. w. durch die Stellen aus Sirach 24 18. 51, 26 27. 6, 23. 24 27 so frappant und bis auf den Ausdruck hinaus erläutert, dass die Annahme der Abhängigkeit sich mit zwingender Kraft aufdrängt. Und doch sollte man gerade ein so persönliches und intimes Wort als unmittelbar dem originalen Bewusstsein Jesu entsprungen denken. Wir werden uns eben gewöhnen müssen, auch selbst in den synoptischen Reden Jesu zunächst den Schriftsteller, den Evangelisten, vor uns zu sehen und erst durch einen Rückschluss von ihm zu Jesu selbst weiterzudringen. Hier hat man übrigens die grosse Ähnlichkeit zwischen Sirach und dem Evangelium schon lange bemerkt. Ja, sie besteht nicht nur hier, sondern auch an mancher andern Stelle des Evangeliums. Daher hat *Pierson* in seiner Schrift „de bergrede en andere synoptische Fragmenten“ schon 1878, S. 200 ff., dergleichen alttestamentliche und jüdische Parallelen, namentlich auch aus Sirach, fast zur ganzen Bergpredigt beibringen können. Soll man nun daraus etwa schliessen, dass der Verfasser des Matthäusevangeliums auch nur ein Jude gewesen sei? Gewiss nicht, sondern nur dieses, dass ihm und weiterhin auch Jesus selbst, soweit wir annehmen dürfen, dessen eigene Worte bei Matthäus zu haben, diese Schriften vertraut und wert gewesen seien, so dass auch unwillkürlich ihr Inhalt in seinen Reden nachklang und sie beeinflusste. Das ist's, was aus der Spitta'schen Parallelensammlung hervorgeht, ein Resultat, das weder neu, noch, für uns wenigstens, erschreckend ist. Wissen wir doch aus so vielen Beispielen der Litteratur des Altertums wie der Neuzeit, wie stark die Wirkung solcher Reminiszenzen auch bei sonst original schaffenden Schriftstellern ist. Und es lässt sich das anerkennen, ohne die geistige Bedeutung dieser Schriftsteller herabzusetzen. Denn die geistige Produktion eines jeden ist viel mehr von dem angesammelten Schatz, den

ein Volk als Erbe der früheren Generationen besitzt, abhängig, als er selber gewöhnlich denkt, da steht immer einer auf der Schulter des andern und was er schafft, gehört meist nur zum kleineren Teile ihm selber an. Darin eben wirkt der geistige Wechselverkehr der Menschen untereinander nach. So wird auch die Schar der neutestamentlichen Schrifsteller nicht als eine von allem Verkehr mit der übrigen geistigen Produktion abgeschlossene, isolirte Gruppe aufzufassen sein, sondern nach dem Bilde Jesu vom Schriftgelehrten, geschickt zum Reiche Gottes, der aus seinem Schatze Altes und Neues hervorbringt. Diesen Gesichtspunkt hat übrigens bereits in trefflicher Weise *van Manen* in seiner Abhandlung: Jakobus geen Christen? in der holländischen theologischen Tijdschrift von 1897, S. 409 ff. Spitta gegenüber geltend gemacht.

Dass diese Auffassung des Verhältnisses die richtige ist, geht übrigens auch noch aus dem hervor, was Spitta selber vorbringt. Er beschränkt sich mit seinen Parallelen gar nicht nur auf jüdische Schriften. Auch Aristoteles (S. 94), Epictet (104) und Plato (113) werden gelegentlich herbeigezogen, und mit vollem Rechte. Damit ist die ganze Frage auf einen breiteren Boden gestellt. Sie lautet nun nicht mehr: Ist der Verfasser des Jakobusbriefes etwa ein Jude? sondern: ist er ein Schriftsteller, der die litterarische Produktion seiner Zeit kennt und nach Gutfinden benutzt? Und diese Frage ist unbedingt zu bejahen. Der Jakobus, der so einfältig tut und sich stellt, als ob er aus einer verborgenen Hütte Galiläas stammte, ist in Wahrheit ein sehr gebildeter Mann, hat viel gelesen und steckt voll von litterarischen Reminiszenzen, zum Teil selbst aus entlegenen Gebieten. So ist das so seltsame Bild vom τροχὸς τῆς γενέσεως (3, 6) nur aus dem Sprachgebrauch der Orphiker zu erklären, in deren Mysterien der „Kreislauf der Seelen“ eine Rolle spielte. Das hat schon 1875 *Hilgenfeld* in seiner Einleitung (539 Anm. 2) nachgewiesen und Spitta hat es mit Recht adoptirt (100).

Ist aber dies der Fall, so wird man *van Manen* nur beistimmen können, wenn er in der soeben erwähnten Abhandlung (S. 412) die Spitta'sche Parallelensammlung zum Jakobusbriefe eine grosse Einseitigkeit nennt. Es hätten nicht nur die jüdischen, sondern auch die griechischen Parallelen gebührend gewürdigt und namentlich hätten die zahlreichen neutestamentlichen Stellen, die den Jakobusbrief erläuternd begleiten, mit herangezogen werden sollen. Dann wäre das Resultat ein ganz anderes geworden und für jüdischen Ursprung des Briefes wäre dieser Beweis nicht mehr zu verwenden gewesen. Doch hier macht eben

Spitta eine ganz andere Ansicht von dem Verhältnisse des Jakobusbriefes zu den übrigen neutestamentlichen Schriften geltend, als man sie bisher gewöhnlich vertrat. Namentlich soll der Jakobusbrief nicht von den paulinischen Briefen beeinflusst sein, sondern umgekehrt. Das ist nun der Punkt, an welchem die Frage schliesslich zur Entscheidung kommen muss.

III.

Über das Verhältnis, das zwischen dem Jakobusbrief und den paulinischen Briefen besteht, gibt es gegenwärtig drei Ansichten. Die erste, die früher ganz allgemein verbreitet war, und noch jetzt von der Grosszahl der wissenschaftlichen Forscher vertreten wird, ist die, dass der Jakobusbrief den paulinischen Briefen nachfolge und gegen sie polemisire. Die zweite nimmt gar keine direkte Beziehung zwischen den beiden an, sondern lässt sie nur aus gemeinsamen Prämissen hervorgehen und daher in gewissen Gedanken zufällig zusammentreffen. Die dritte, der Spitta beitritt, hält den Jakobusbrief im Gegensatz zur ersten für vorpaulinisch und lässt die paulinischen Briefe mit ihm in Kampf treten.

Es handelt sich da vornehmlich um die bekannte Stelle von Glauben und Werken, Jak. 2 14-26. Hier ist für unsereinen der Widerspruch zwischen Jakobus und Paulus so evident, dass wir es kaum begreifen, wie die neueste Apologetik auch das noch vermitteln und versöhnen kann, was von Natur auseinanderstrebt. Bekanntlich hat *Luther* seinen Doktorhut gewettet gegen den Beweis, dass Jakobus hier mit Paulus eins sei. Und *Schwegler* in seinem „nachapostolischen Zeitalter“ (I. 427) hat sich schon vor mehr als fünfzig Jahren über das unerquickliche Geschäft beklagt, „einen Streit fortführen zu müssen, der der Sache nach für jeden Einsichtigen längst entschieden ist, Tatsachen auf's neue festzustellen, die dem klaren Augenschein zuwider nie wären in Frage gestellt worden, wenn nicht das dogmatische Vorurteil den unbefangenen historischen Blick getrübt und geblendet hätte.“

Schwegler müsste heutzutage seine Klage noch zehnmal stärker erheben, und Luther würde, wenn es auf die Zahl der Stimmen ankäme, sein Doktorbarett ernstlich gefährdet sehen. Denn einer nach dem andern von den neuesten Bearbeitern des alten Thema's haben das unglaubliche glaublich zu machen sich bemüht und entweder die beiden Apostel als in der schönsten

Harmonie stehend dargestellt, oder dann den Paulus zum Nachtreter des Jakobus gestempelt. Sehen wir mit welchem Rechte.

Was die Ansicht betrifft, dass Jakobusbrief und paulinische Briefe ohne Rücksicht auf einander geschrieben seien, so können wir uns mit dieser kurz abfinden, denn sie widerstreitet gar zu sehr dem Augenschein. Schon nur der Vergleich der beiden Sätze Jak. 2, 24: *ὁρᾶτε ὅτι ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον* und Röm. 3, 28 *λογιζόμεθα γὰρ δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου* muss einen Unbefangenen davon überzeugen, dass sich da der eine auf den andern bezieht. Mir wenigstens sind, meiner Erinnerung nach, schon als ich noch auf dem Gymnasium war, diese beiden Stellen als miteinander unvereinbar in die Augen gesprungen, und haben mich, der ich bis dahin streng orthodox erzogen und gesinnt war, zum ersten mal an der wörtlichen Inspiration der Bibel zweifeln machen. Denn da steht Satz gegen Satz, Ja gegen Nein und dass dies zufällig sei, wird nur der glauben, der überhaupt keine litterarischen Beziehungen zwischen zwei biblischen Schriftstellern sehen kann oder will. Wir brauchen aber davon auch deshalb nicht weiter zu reden, da auch Spitta nicht auf dieser Seite steht, sondern den Sachverhalt richtig erkennt, wenn er sagt (S. 209): „ein zufälliges Zusammentreffen in einer solchen Reihe von bedeutsamen Punkten halte ich für unmöglich.“

Wenn aber Spitta nun fortfährt: „Ist nun nachgewiesen, (?) dass eine Abhängigkeit des Jakobus von Paulus ausgeschlossen ist, so bleibt nur die doppelte Möglichkeit, dass Paulus von Jakobus oder dass beide von einem dritten jüdischen Schriftsteller abhängig sind. Letzteres halte ich ... für sehr unwahrscheinlich“ — so entscheidet er sich also für die Abhängigkeit der paulinischen Briefe vom Jakobusbriefe und betritt damit einen Boden, auf den wir ihm unmöglich folgen können. Dass die Rechtfertigungslehre der paulinischen Briefe eine in sich geschlossene Anschauung ist, die nicht nur in den Hauptbegriffen überall übereinstimmend durchgebildet, sondern auch in der Terminologie charakteristisch ausgeprägt erscheint, liegt doch für jeden Kenner dieser Briefe offen zu Tage. Da ist sie original begründet und entwickelt im Zusammenhang mit der Anschauung von der Unmöglichkeit eines jeden andern Heilsweges. Die Laster der Heiden und die Sünde der Juden zeigen, dass der Mensch Gerechtigkeit vor Gott bisher nicht erlangt hat, dārum hat ihm der liebende Gott aus Gnaden in dem Versöhnungstode seines Sohnes diese Gerechtigkeit dargeboten, die er mit der Hand des Glaubens zu ergreifen hat. So wird der Mensch gerechtfertigt vor

seinem göttlichen Richter, nicht durch Gesetzeswerk, sondern durch den Glauben, und aus diesem Glauben geht dann das neue Leben hervor, das die Sünde hinter sich hat und ein Leben im Geiste wird bis zur Vollendung in der himmlischen Herrlichkeit. Das ist die zentrale Anschauung, um welche sich das ganze System des Paulinismus gruppirt, hier ist die Schranke der jüdischen und halbjüdischen Werkgerechtigkeit zum erstenmal durchbrochen und überwunden.

Und diese grossartige neue Anschauung sollte zurückweisen auf eine so unsystematische, vergleichsweise geistesarme Anschauung, wie sie den Jakobusbrief erfüllt? Unmöglich! Mag auch, wie Spitta nach dem Vorgange von *Schlatter* behauptet, die Frage des Verhältnisses von *πίστις* und *ἔργα* dem Judentum schon geläufig gewesen sein und das *δικαιοῦσθαι* ein Anliegen auch schon der Synagoge, so sind doch die beiden Anschauungen toto coelo von einander verschieden. Das *δικαιοῦσθαι* des Judentums geht nicht über das hinaus, was z. B. auch der Evangelist Lukas kennt, wenn er den Zöllner *δεδικαιωμένος* in sein Haus zurückkehren lässt vor dem Pharisäer (Lc. 18, 14), und die *δικαιοσύνη* der Juden ist doch nur von derselben Art, wie diejenige, welche Jesus nach Matth. 5, 20 von seinen Jüngern verlangt, als die bessere gegenüber derjenigen der Pharisäer und Schriftgelehrten. Das aber ist eine Gerechtigkeit aus sittlichem Tun, also aus Werken. Die paulinische *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* dagegen hat eine fundamentale Bedeutung, sie ist geradezu das Ein und Alles, auf das es ankommt und in dem das ganze religiöse Leben des Menschen beschlossen ist. Spitta selbst muss ja das Zugeständnis machen (S. 207), dass „die Formel *δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως* bis jetzt in vorchristlichen Schriften nicht nachgewiesen sei." Sie ist eben in ihrer Entstehung unzertrennlich von dem System der paulinischen Hauptbriefe und gehört durchaus ihnen an, erst nachträglich haben sich auch andere mit diesem Grundsatz beschäftigt, mit ihm sich entweder abgefunden, wie die späteren paulinischen Briefe, oder sich zu ihm in Gegensatz gestellt, wie der Jakobusbrief. Das ist das vorliegende Verhältnis, wie es der unbestochene Sinn von jeher aufgefasst hat. Paulus von Jakobus abhängig machen, heisst das Rinnsal abgestandenen Wassers der Quelle voranstellen.

Die Anzeichen dafür, auf welcher Seite die Abhängigkeit wirklich vorhanden ist, sind ja auch deutlich genug. Die paulinischen Briefe haben eine dialektische Sprache, die in gewissen stehenden Formeln sich bewegt. Ausdrücke wie *τί οὖν, μὴ γένοιτο, ἀλλ' ἐρεῖ τις, μὴ πλανᾶσθε*, geben dem lebhaft erörtern-

den Styl eine unverkennbare Farbe. Es sind das Formeln, die, nebenbei bemerkt, in dieser dialektischen Verwendung mit dem Styl der von Arrian aufgezeichneten Dissertationen des Epictet, einer Schrift aus der Regierungszeit Hadrian's, die nächste Verwandtschaft haben. Der Styl des Jakobusbriefes hat nun diese dialektische Art gar nicht, er ist ruhig gehalten, stellt die Begriffe lieber neben einander und begnügt sich mit der losesten Verknüpfung unter ihnen. Und doch braucht er einige dieser Formeln, so das *μὴ πλανᾶσθε* (1, 17) und *ἀλλ' ἐρεῖ τις* (2, 18), ferner den Ausdruck *παραβάτης νόμου* (2, 9 11), den sonst nur die paulinischen Briefe haben (Röm. 2, 25. 27. Gal. 2, 18), *τελεῖν τὸν νόμον* (2, 8 cf. Röm. 2, 27) u. a. m. Was ist nun wohl wahrscheinlicher, dass diese Formeln in den paulinischen Briefen zu Hause sind und vom Jakobusbrief im Eifer der Polemik ihnen entlehnt werden oder das Umgekehrte? Ich denke, das Urteil kann nicht lange schwanken.

So sind denn für uns alle die Beispiele angeblicher Abhängigkeit der paulinischen Briefe vom Jakobusbriefe, die Spitta S. 211—217 anführt, vielmehr im entgegengesetzten Sinne zu verwenden und so bekommen sie erst ihre natürliche Lage zurück. Nur auf eine dieser Stellen ist es nötig, etwas näher einzugehen, weil aus ihrem rechten Verständnis zugleich das Verhältnis zwischen Jakobus und Paulus erst sein wahres Licht empfängt, es ist die bekannte Stelle Jak. 2, 18.

Nachdem Jakobus ausgeführt hat, dass der Besitz des Glaubens ohne Werke Niemanden retten (*σῶσαι*) könne, belegt er dies durch ein Beispiel. Wenn ein armer Bruder dich um Hülfe anspräche, und du spendetest ihm zwar Trostesworte, hülfest ihm aber nicht mit der Tat, was wäre das nütze? So auch der Glaube, wenn er nicht Werke hat, ist er tot an ihm selber. *ἀλλ' ἐρεῖ τις· σὺ πίστιν ἔχεις κἀγὼ ἔργα ἔχω· δεῖξον μοι τὴν πίστιν σου χωρὶς τῶν ἔργων, κἀγώ σοι δείξω ἐκ τῶν ἔργων μου τὴν πίστιν.* Auch dieser Gedanke wird wieder durch ein Beispiel erläutert. Du glaubst, dass *ein* Gott ist, das glauben die Dämonen auch und schaudern. Ihr Glaube ist eben nur ein theoretisches Wissen, während ihr praktisches Verhalten davon nicht beeinflusst wird. So ist der Glaube ohne die Werke nichtig, wie denn auch der Erzvater Abraham aus Werken gerechtfertigt wurde, da er seinen Sohn Isaak auf den Altar brachte. Sein Glaube wirkte mit zu seinen Werken und aus den Werken wurde der Glaube vollendet, womit die Schrift erfüllt wurde, die Gen. 15, 6, sagt, Abraham glaubte Gott und das rechnete er ihm zur Gerechtigkeit. So sieht man, dass der Mensch aus Werken gerechtfertigt wird, und nicht aus dem

Glauben allein. Indem noch ein zweites paralleles Beispiel von der Rahab und ihrer Tat an den Kundschaftern hinzugefügt wird, schliesst Jakobus diese Erörterung mit dem zusammenfassenden Vergleich: wie der Leib ohne den Geist tot ist, so auch der Glaube ohne Werke.

Aus diesem Zusammenhang sollte sich, so scheint es, der Sinn der oben im Urtext angeführten Zwischenbemerkung mit Leichtigkeit ergeben. Dennoch haben sich die Ausleger damit aufs kurioseste abgemüht und die verschiedensten Erklärungsversuche aufgestellt. Die Formel ἀλλ' ἐρεῖ τις leitet bei Paulus stets den supponirten Einwand eines Gegners ein, daran ist auch hier zunächst zu denken. Aber was dieser Gegner sagt, will anscheinend nicht recht passen. Er steht auf dem Jakobus entgegengesetzten Standpunkt und sagt doch: Du hast Glauben und ich habe Werke? Wie kann das sein? Eher ist anzunehmen, sagen *Beyschlag* u. A., dass die Formel ἀλλ' ἐρεῖ τις hier nicht in demselben Sinne genommen sei, wie bei Paulus, nicht entgegensetzend, sondern fortführend: ja, es möchte jemand sagen, so dass also nicht ein Gegner, sondern ein Bundesgenosse des Jakobus reden würde. Aber warum soll Jakobus einen andern für sich reden lassen, wenn derselbe doch nur dasselbe sagt, was er auch sagen könnte? Nein, sagen *Weiffenbach* u. A., es muss hierin ein Vermittler reden, der zwischen Jakobus und der gegenteiligen Ansicht in der Mitte steht und beiden Teilen ihr Recht giebt: du Werkeloser hast Glauben, ich verzichte auf den Glauben und halte mich an Werke, jeder sehe zu, wie weit er es damit bringe. Aber mit ἀλλ' ἐρεῖ τις kann auch nicht ein Vermittler eingeführt werden, sondern gemäss dem ἀλλὰ nur ein Vertreter des Gegenteils, und was dieser Vermittler sagen würde, wäre vollends ungereimt, da von einem Verzicht auf den Glauben im ganzen Briefe nicht die Rede ist. Auch ist damit nichts geholfen, dass man zwei streitenden Gegnern sagt, der eine hat das eine, der andere das andere, beruhigt euch dabei! In dieser Verlegenheit hat *Pfleiderer* sogar zu einer Textänderung gegriffen. Er sagt (Urchristentum 874): „ich vermute, dass die Worte πίστις und ἔργα durch den Lapsus eines Abschreibers versetzt worden sind und also zu lesen ist: σὺ ἔργα ἔχεις κἀγὼ πίστιν ἔχω." Aber auch abgesehen von der grossen Gewaltsamkeit dieses Verfahrens, hilft dasselbe doch zu keinem rechten Verständnis. Denn das folgende δεῖξόν μοι u. s. w. passt dazu durchaus nicht. Du Jakobus hast Werke, ich Anhänger der Glaubenstheorie habe Glauben — darauf kann nicht folgen, dass Jakobus sagt: zeige du mir deinen Glauben ohne die Werke und ich will dir aus meinen Werken

den Glauben zeigen. Denn es handelt sich dann eben nicht um die Verbindung beider, sondern um das getrennte Nebeneinanderexistiren und das wird ja eben wieder aufgehoben durch den Satz, der mit δεῖξον eingeleitet ist.

Auch *Spitta* hat eine neue Erklärung versucht (S. 77 f.). Er hält richtig daran fest, dass mit ἀλλ' ἐρεῖ τις der Gegner des Jakobus eingeführt werde, nicht ein Bundesgenosse oder ein Vermittler. Er sieht auch richtig ein, dass dann mit δεῖξον wieder Jakobus das Wort ergreift, nicht der andere fortfährt. Aber er findet, es komme so doch kein rechter Sinn heraus und billigt die Ansicht *Pfleiderer's*, dass der Text korrumpirt sein müsse. Aber nicht so, wie dieser meinte, sondern gründlicher. Die Worte σὺ πίστιν ἔχεις u. s. w. seien als Antwort *des Jakobus* auf die Einrede seines Gegners aufzufassen, diese Einrede selbst aber sei durch Schreiberversehen ausgefallen. Sie müsse darin bestanden haben, dass der Gegner „in oberflächlicher Weise bemerkt haben werde, aus dem Fehlen gewisser Werke könne nicht geschlossen werden, der Glaube sei nicht lebendig und die Werke, auf welche Jakobus poche, könnten den Mangel der πίστις nicht ersetzen." Dem trete Jakobus in einer Reihe schlagender Antworten entgegen. Sein Gegner beruft sich auf seinen Glauben, während er selbst von diesem kein Aufhebens macht, sondern nur auf seine Werke hinweist. Wo ist nun der Existenzbeweis für diesen so gerühmten Glauben? Er kann nicht erbracht werden, während sich umgekehrt aus den vorhandenen Werken wohl nachweisen lässt, dass der Täter auch Glauben hat.

Das letztere ist gewiss richtig. Der Satz kann so paraphrasirt werden: zeige mir (du Vertreter des Glaubensstandpunktes, mir, dem Jakobus) deinen Glauben ohne die Werke (das kannst du eben nicht, weil Glaube ohne Werke nur eine leere Verstandesform ist, wie sie auch Dämonen haben können, die man nicht zeigen darf), so will ich dir aus meinen Werken den Glauben zeigen (wie ich es wohl kann, denn wo Werke sind, als die Seele, da ist auch der Glaube, als der Leib). Hier argumentirt also Jakobus mit der Darlegung, dass zwar, wo Werke seien, immer auch der Glaube sei, *nicht aber umgekehrt*. Aber wie sollte er diesen Gedanken mit den Worten einleiten: du hast Glauben und ich habe Werke, in welchem Satze in diesem Falle dann gerade das Gegenteil, die absolute Trennung von Glauben und Werken, behauptet wäre? Und überhaupt, was ist das für eine Willkür, hinter ἀλλ' ἐρεῖ τις einen ganzen langen Satz ausgefallen sein zu lassen, wovon die Textüberlieferung keine Spur bewahrt hätte? Was wäre das für ein neues Testament, in dem nach Belieben dergleichen Ver-

stümmelungen vorgekommen wären? Wir können diese halsbrecherische Vermutung solange nicht billigen, als eine Möglichkeit vorhanden ist, das, was da steht, befriedigend zu erklären.

Und das ist gar nicht so schwer. Schon *Kern* in seinem besonnenen und gründlichen Kommentar von 1838 hat den rechten Weg gezeigt. Er hat seine Erklärung nur leider selbst dadurch verdunkelt, dass er meint, man müsse den Satz σὺ πίστιν ἔχεις hypothetisch nehmen: *wenn* du Glauben hast, so habe auch ich Werke, wogegen man dann einwenden kann, dass der Satz hypothetische Form nicht habe. Das ist aber nicht einmal nötig, der Satz passt so wie er ist ganz gut zu dem Gedanken. Der *Gegner* (ἀλλ' ἐρεῖ τις) wendet ein: du, Jakobus hast Glauben, und auch ich habe Werke. Dass Jakobus den Glauben keineswegs verwirft, sondern ihm sein gutes Recht zuerkennt, zeigt der ganze Brief, zeigt namentlich auch der Anfang des betreffenden Kapitels: Brüder, verbindet den Glauben an unsern Herrn der Herrlichkeit Jesus Christus nicht mit Augendienerei! Es wäre ganz falsch, wenn man vom Jakobusbriefe behaupten wollte, er halte nichts vom Glauben, im Gegenteil, er redet oft von ihm (1, 3 6. 2, 1. 5. 5, 15.) und schätzt ihn hoch. Weil er aber einen äusserlichen Begriff vom Glauben hat als einer blossen Verstandesform, in die erst das tätige Leben der christlichen Werke die Seele hineinlegt, so warnt er davor, den Glauben zur Hauptsache zu machen und die Werke erst aus ihm folgen zu lassen. Wohl folgt aus Werken auch immer der Glaube, aber nicht aus Glauben die Werke. Die Einheit der beiden ist so beschaffen, dass man das christliche Leben, so zu sagen, an dem Werk-Ende stets ergreifen und das Ganze dabei an sich ziehen kann, aber nicht auch am Glaubens-Ende. Da behält man den Glauben in der Hand als eine leere Hülse und die Werke, der Kern, entschlüpfen. Darum, wenn der Gegner sagt, du, Jakobus hast ja Glauben, was aus deinen ganzen Wesen hervorgeht, und damit auch Werke, und ebenso habe ich, der ich vom Glauben ausgehe, auch Werke, wir sind also im Grunde eins, nur dass ich mit dem einen Ende anfange und du mit dem andern, so bestreitet Jakobus diese Gleichberechtigung. Man kann wohl aus den Werken den Glauben erkennen, aber nicht vom Glauben auf die Werke schliessen. Dazu passen nun ganz die folgenden Exempel vom Glauben der Dämonen und von Abrahams Werkgerechtigkeit. So ist der Sinn dieser Stelle ein ganz guter und es braucht weiter kein Wort geändert zu werden, wenn man sie nur scharf im Zusammenhang auffasst.

Freilich ist dann aber damit auch unzweideutig gegeben, dass diese ganze Art der Beweisführung sich nur verstehen lässt, wenn die paulinischen Sätze vom Verhältnis zwischen Glauben und Gesetzeswerken zu Grunde liegen. Und zwar liegen sie schon nicht mehr in ihrer Reinheit und ihrem originalen Sinn zu Grunde, sondern so, wie die spätere Zeit sie verstanden oder missverstanden hat und wie das populäre Bewusstsein die paulinische Rechtfertigungslehre noch heute missversteht. Es ist mit Recht gesagt worden, dass die Polemik des Jakobus den Paulus *nicht trifft*, mit Recht hat aber *Schwegler* denen, die daraus auf Unbekanntschaft mit den paulinischen Briefen schliessen wollten, entgegengehalten, dass das durchaus nicht beweise, dass er ihn auch nicht habe *treffen wollen*. Dass der Glaube rechtfertige und nicht die Werke, hat seinen guten Sinn nur innerhalb der originalen paulinischen Auffassung des Glaubens als des subjektiven Faktors im Heilsprozess, während das, was die grosse Menge „Glauben" nennt, die Annahme gewisser religiöser Wahrheiten, diese Kraft nicht besitzt. Wenn ihm doch solche Bedeutung zugeschrieben wird, so ist die Polemik des Jakobus dagegen in ihrem Rechte, und so tritt sie in dem Abschnitt unseres Briefes, den wir besprochen, auch wirklich auf.

Damit ist nun aber in der Frage, die Spitta aufgeworfen hat, die Hauptentscheidung gewonnen. *Nur ein Christ, nicht ein Jude*, konnte in dieser Weise mit der Lehre der paulinischen Briefe sich auseinandersetzen, das ist klar. Ein Jude hätte ganz anders geredet, er hätte nicht nur teilweise, sondern ganz und gar den paulinischen Standpunkt bestritten. Überhaupt aber würde ein Jude sich um die Wahrheit oder Unwahrheit eines paulinischen Theologumenons nicht so gekümmert haben, er hätte die ganze Festung von aussen her bestürmt, während der Jakobus des Briefes in der Festung drinnen ist und im Innern eine ihm verkehrt angelegt scheinende Schanze ändern will.

Das Übrige ergibt sich von da aus von selber. Dass das Beispiel von Abraham, das 2, 21. 23 verwendet wird, auf Röm. 4, 3, Gal. 3, 6 zurückgeht, ist klar und dass das fernere von der Rahab 2, 25 auf Kenntnis des Hebräerbriefes (Hebr. 11, 31) schliessen lässt, hat man ebenfalls längst gesehen.

Neben diesem Hauptgrunde, aus dem Spitta's Ansicht verworfen werden muss, legen wir auf einige andere, die mehr untergeordneter Art sind, wenig Gewicht. Nur die Momente, die in *der Adresse* des Briefes liegen, sollen noch kurz hervorgehoben werden.

Schon *van Manen* hat mit Recht darauf hingewiesen (Tijd-

schrift 413 f.), dass die Briefform für derartige Schriften belehrenden und ermahnenden Inhalts der christlichen, nicht aber der jüdischen Litteratur eigen ist. Wir fügen hinzu, dass auch die Bezeichnung der Adressaten *ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ*, trotz ihres jüdischen Scheines, nur christlich verstanden einen rechten Sinn hat. Ein Jude hätte sich wohl schwerlich nur an seine Volksgenossen in der Heidenwelt gewandt, sondern einfach an sein ganzes Volk. Die Juden in der Diaspora waren verhältnismässig besser daran, als die in der Heimat, sie lebten unter dem Schutz römischer Gesetze und Privilegien, von denen Josephus (Ant. XIV, 10 und XVI, 6) eine ganze Reihe anführt, und *allgemeine* Verfolgungen um ihrer Religion willen, wie sie unser Brief voraussetzt, kamen in jener Zeit, wo der Brief geschrieben sein müsste, d. i. kurz vor der Geburt Christi, nicht vor. Dagegen die Christen wurden um ihres Glaubens willen verfolgt, und dass sie symbolisch als das Gottesvolk in der Zerstreuung, das nach alttestamentlichem Vorbild aus zwölf Stämmen besteht, bezeichnet werden konnten, lehrt der ähnliche Ausdruck in der Adresse des ersten Petrusbriefes, wo *ἐκλεκτοὶ παρεπίδημοι διασπορᾶς* von Allen christlich verstanden werden.

Und wer sollte dieser unbekannte Jude Jakobus gewesen sein, der da einen solchen Brief an seine Stammesgenossen geschrieben hätte? Man würde doch irgend eine nähere Bezeichnung erwarten, wie z. B. der Prolog zum Buche Sirach über dessen Persönlichkeit ausführlich Auskunft gibt. Dagegen unter den Christen war der Name Jakobus bekannt und verehrt genug, es dachte da ein Jeder gleich an das berühmte Haupt der Gemeinde zu Jerusalem. Auch die Adresse des Judasbriefes zeugt noch für das christliche Bekenntnis dieses Jakobus. Denn wenn sich da Judas in ungewöhnlicher Weise nicht nur Knecht Jesu Christi, sondern auch *ἀδελφὸς δὲ Ἰακώβου* nennt, so meint er sicherlich keinen andern Jakobus als eben den aus seinem Briefe den Christen schon bekannten. Dass Jakobus und Judas Brüder Jesu waren, lehren uns ja die Evangelien (Matth. 13, 55, Mark. 6, 3). Der Judasbrief ist aber in seinem ganzen Inhalte christlich und nicht jüdisch, wie auch Spitta anerkennt, der ihn ja sogar in das apostolische Zeitalter versetzt und an Judenchristen gerichtet sein lässt, allerdings mit der Reserve, dass es dahingestellt bleibe, ob der in der Adresse mitgenannte Jakobus der Bruder des Herrn sei, oder ein anderer (der zweite Brief des Petrus und der Brief des Judas S. 472, 483). Hat nun schon die Adresse des Judasbriefes zur Voraussetzung, dass der Jakobusbrief als christliche Schrift an christliche Leser gerichtet war, so wird die

Hypothese, der letztere sei als eine jüdische Schrift von einem Christen zurechtgemacht und in das neue Testament aufgenommen worden, beinahe zur Unmöglichkeit.

Wir können also die Spitta'sche Meinung für nichts anderes halten, als für einen *starken Missgriff*. Der Jakobusbrief ist christlich, wenn er auch nicht viel von Jesus Christus redet. Er gehört nicht zu denen, die Herr, Herr sagen, aber den Willen des himmlischen Vaters nicht tun. Er ist trotzdem voll christlichen Geistes, freilich in der Art des Judenchristentums, nicht des Paulinismus. Und zwar des Judenchristentums, das schon seine ursprünglichen Ecken und Kanten abgeschliffen hatte, und in einfacher Moral und monotheistischem Glauben einen besonderen Typus des Christentums darstellte. So dürfte am richtigsten *Pfleiderer* (Urchristentum 866 f.) die Zeit des Briefes bestimmt haben, indem er ihn tief ins zweite Jahrhundert hinabweist, in die Nähe des Hermas-Hirten und die in ihm ausgesprochene Richtung als das im Übergang zum Katholizismus stehende Judenchristentum bezeichnet. Dass auch in dieser Zeit noch die Lehre Jesu so einfach und praktisch aufgefasst werden konnte, lehrt unter andern die erste Apologie Justins des Märtyrers.

Hat nun Spitta durch seine Hypothese das historische Verständnis des Jakobusbriefes nicht gefördert, sondern nur verwirrt, so sind wir ihm doch zu Dank verpflichtet für den Nachweis der reichen literarischen Beziehungen, in denen dieser Brief mitteninne steht. Dadurch ist unsere Kenntnis des Urchristentums immerhin bereichert worden und wir sehen nun um so besser, dass auch die neutestamentlichen Schriften Produkte einer Epoche blühender Litteratur sind, deren Verbindungsfäden ein dichtgewirktes Netz über die damalige Geisteswelt spannen.

Bücherschau

der Theologischen Zeitschrift aus der Schweiz.

Die Staatskirche und das Volkselend. Pastorenbriefe, herausgegeben von A. M. Zürich 1897. Verlags-Magazin (J. Schabelitz). 8°. 76 S. M. 1. –. In Form eines Briefwechsels erhärtet ein Pastor seinem ältern Amtskollegen gegenüber, warum er es nicht bloss als sein Recht, sondern selbst als seine Pflicht erachte, ein sozialer Pfarrer zu sein. Die kurze Schrift gibt Stoff zum Nachdenken.

Dr. Carl Manchot, Pastor in Hamburg. *Der Christus Michelangelos S. Maria sopra Minerva in Rom.* Hamburg. Verlagsanstalt und Druckerei

A.-G. (vorm. J. F. Richter). gr. 8°. S. 37. M. 1. Diese zuerst in der Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge erschienene Broschüre macht uns auf ein Marmor-Bildwerk aufmerksam, das Beachtung im hohen Masse verdient. Die verschiedenen Urteile, die über dasselbe ergangen sind, beweisen am besten seine originelle Eigenart. Der Broschüre sind drei sauber ausgeführte Autotypien beigegeben.

Vollbibel, Schulbibel, biblisches Lesebuch? Zehn Sätze über die Schulbibelfrage von Lic. theol. *Richard Locke.* — gr. 8°. S. 39. Gotha b. Gust. Schlössmann, 1898. — 80 Pf.

Der Verfasser unterscheidet zwischen *Schulbibel,* als einem Bibelauszug, der sämtliche wichtigen wesentlichen Bestandteile der Bibel enthält und zwischen *biblischem Lesebuch*, das nicht alle wichtigen Bestandteile, sondern nur eine Auswahl derselben bietet. In der Hauptsache stimmen zwar alle Schulbibeln darin überein, dass sie für die Jugend anstössige und andere für sie nicht verwendbare Partien weglassen. Verfasser nennt die Schulbibel — nicht das biblische Lesebuch — der Bremischen Bibelgesellschaft die beste der vorhandenen Schulbibeln. Je besser, zweckmässiger und reichhaltiger eine solche sei, um so mehr habe sie Anwartschaft, auch Familienbibel zu werden und die Vollbibel zu verdrängen. Darin aber liege eine Gefahr für die evangelische Kirche und es sei daher die Einführung der Schulbibel von dieser Seise nicht zu billigen. Aber auch die evangelische Schule habe darauf zu verzichten. Die sittliche Gefahr, welche für die Kinder aus den sog. „anstössigen Stellen" sich ergibt, will der Verfasser nicht unter- aber auch nicht überschätzen. Durch geschickten pädagogischen Takt lasse sich dieselbe heben. Müsste ein Ersatz für die Vollbibel in der Schule eintreten, wäre solcher in dem biblischen Lesebuch zu suchen, aber auch dieses sei zu umgehen, weil hernach der Übergang zur Vollbibel nur schwer zu bewerkstelligen sei.

Die vom Verfasser hier aufgestossene Frage ist noch immer Gegenstand lebhafter Kontroverse. Auch der Verfasser kommt, trotz seiner ruhigen Auseinandersetzung über gewisse Schwierigkeiten nicht hinweg; z. B. nicht darüber, wie die Vollbibel beständig durch die Kinder den vielleicht weiten Schulweg mitgenommen werden könne. Es sei denn, dass es den Eltern wirklich möglich sei, den Kindern neben der Hausbibel noch eine Vollbibel anzuschaffen, die sie in der Schule belassen können. Wenn aber vielleicht zwei oder drei Kinder der nämlichen Familie verschiedene Schulhäuser besuchen? Verfasser findet ferner eine Gefahr für die evangelische Kirche darin, wenn das Lesebuch aufkommt, selbst dann, wenn das Lesebuch auf das alte Testament beschränkt würde und nach Vorschlag der Eisenacher Kirchenkonferenz demselben das *ganze* neue Testament mit samt den Psalmen beigegeben würde. Was haben denn, fragen wir alles Ernstes, manche Bücher des alten Testamentes mit dem Bestand der evangelischen Kirche zu tun? Und ist nicht gerade ein Lesebuch mit gut ausgewählten Abschnitten dazu angetan, den jungen Leser auf die Schönheiten der heiligen Schrift überhaupt hinzuweisen und ihn begierig zu machen, dieselbe im vollen Umfang kennen zu lernen? Wir haben wenigstens beim Gebrauch deutscher Lesebücher in der Schule nie den Eindruck empfangen, als seien wir um der darin enthaltenen Auszüge willen davon dispensirt, die Klassiker selbst näher kennen zu lernen. Wohl aber wünschten wir den einen und andern darum ganz zu lesen, weil uns die im Lesebuch dargebotenen Proben so ausserordentlich gefielen. Jedenfalls ist der Umstand, dass wir die Bibel zunächst in den ausgewählten Abschnitten eines Lesebuches kennen lernen, noch lange kein Grund, deswegen später die Vollbibel zu ignoriren. Wohl aber bleibt das gewichtige Bedenken bestehen,

dass man die so vielfachen anstössigen Berichte in der Vollbibel den Kindern *nicht* in die Hand gebe. Denn diese Abschnitte werden eben doch in einem Alter, in dem es sich noch nicht gehört, von den Kindern mit Vorliebe nachgeschlagen.

Uns scheint keinen Augenblick zweifelhaft zu sein, dass die Lösung der vorliegenden pädagogischen Frage durch die Form des biblischen Lesebuches geschehen muss und wir stehen nicht an, auch das neueste, von uns selbst herausgegebene *Illustrirte biblische Lesebuch, Altes Testament,* bei Müller-Werder, Zürich, erschienene, eingehender Prüfung zu empfehlen. (Red.)

„Manoherlei Gaben und Ein Geist“, homiletische Monatsschrift, begründet von † Emil Ohly, unter Mitwirkung vieler namhafter Prediger, herausgegeben von Adolf Ohly, evang. Pfarrer in Ginsheim a. Rh. bei Mainz. 38. Jahrgang. Erscheint bei Greiner & Pfeiffer in Stuttgart. Jährl. 12 Hefte von ca. 58 Bogen gr. 8°. Preis vierteljährlich M. 2. –. Dieses homiletische Werk erscheint von diesem Jahrgange an in veränderter Gestalt. Es werden anstatt wie bisher 4 Hefte, fortan deren 12, beginnend mit Oktober, herausgegeben. Der Anschluss an den Verlauf des Kirchenjahres wird beibehalten, die Anordnung des Stoffes im grossen und ganzen dieselbe bleiben. Der neue Jahrgang wird an Perikopenreihen enthalten: Ausgeführte Entwürfe über sämtliche altkirchlichen Episteln, über sämtliche Evangelien des II. Württemberger Perikopenjahrgangs, über sämtliche Texte des III. Jahrgangs der neuen Sächsischen Perikopen, und kurzgefasste Entwürfe über sämtliche alttestamentlichen Texte der Bayrischen Perikopen von Thomasius. Die Rubrik „Freier Text“ kommt als stehende Rubrik in Wegfall; hingegen werden an Sonn- und Festtagen, für welche es besonders empfehlenswert erscheint, immer noch Entwürfe über freie Texte eingelegt. Ganze Predigten werden in grösserer Zahl als bisher erscheinen und jedes Heft wird mit einer Abhandlung aus dem Gebiete der praktischen Theologie, oder mit dem Lebensbilde eines bedeutenden Theologen beginnen. Auch wird der bisher im Anhange jeden Heftes zugefügte Stoff: Bearbeitung ganzer biblischer Abschnitte für Predigten und Bibelstunden, bestimmte Predigtcyklen in Entwürfen etc., namentlich mit Berücksichtigung des Alten Testaments unverkürzt geboten werden. Die Kasualien werden als Anhang in bestimmter Ordnung beigegeben. Die Reichhaltigkeit an Kasualreden und Predigten wird gegen bisher vermehrt werden. Die Hefte mit Anhang für Advents-, Passions- und Trinitatiszeit sollen früh genug vor Beginn dieser Zeiten zur Ausgabe kommen. Das Werk, das in seiner frühern Erscheinungsweise schon so viele offene Türen fand, wird in dieser neuen Form in erhöhtem Mass sich die Sympathien der in der Praxis stehenden Theologen erwerben.

Griechisches, griechisch-deutsches und deutsches Testament der **Privilegierten Württ. Bibelanstalt in Stuttgart.**

1) *griechisch* brosch. 70 Pf., geb. in Lederleinen Mk. 1.—, biegsam geb. in Chagrinleder Mk. 1. 80, mit Goldschnitt Mk. 2. 50. Dasselbe in 2 Teil. in Lederleinen geb. à 70 Pf.
2) *griechisch mit freibleibender rechter Seite* auf Schreibpapier gedruckt, brosch. Mk. 1. 30, in Lederl. Mk. 1. 75, biegsam in Chagrinl. Mk. 2.70, mit Goldschn. Mk. 3. 50. Dasselbe in 2 Teil. in Lederl. Mk. 2. 80.
3) *in 10 einzelne Teile* biegs. in Leinw. geb. à 20 Pf., alle 10 Bändchen zus. in Futteral Mk. 2. 30.
4) *griechisch-deutsch* in Lederl. geb. Mk. 1. 60, biegs. in Chagrinl. geb. Mk. 2. 50, mit Goldsch. Mk. 3. 20.
5) *deutsch* in Lederl. geb. 60 Pf., *mit Psalmen* in Lederl. 70 Pf., biegs. in Chagrinl. Mk. 1. 50, mit Goldsch. Mk. 2. 20.

Diese Ausgaben des griechischen und griechisch-deutschen Neuen Testaments treten 1) an die Stelle der 1853 von der Württ. Bibelanstalt veröffentlichten deutsch-griechischen Ausgabe, welche längst vergriffen ist, 2) an die Stelle der 1880 von Riggenbach und Stockmeyer bearbeiteten griechischen Ausgabe der Basler Bibelgesellschaft, welche gleichfalls vergriffen ist und nicht mehr aufgelegt wird und sie sucht 3) die Ausgaben der englischen Bibelgesellschaft zu ersetzen, welche zwar schön. handlich und billig sind, aber noch immer den sogenannten textus receptus mit den Lesefehlern des Erasmus von 1516 wiederholen.

Von diesen englischen Ausgaben abgesehen, gibt es zur Zeit in Deutschland keine griechisch-deutsche Ausgabe in Taschenformat. Die grössere Diglotte von O. v. Gebhardt kostet geb. 6 bis 9 Mk. und gibt ausserdem den deutschen Text noch nach der Revision von 1876, nicht nach der von 1892. Ebenso empfahl sich eine Taschenausgabe des griechischen Textes für sich allein, da z. B. in den gegenwärtigen kleineren Ausgaben die bei den Evangelien doch unentbehrlichen Parallelstellen vielfach fehlen. Auch eine Ausgabe des deutschen Neuen Testaments ohne Versdruck war bis jetzt nicht vorhanden, etwa die von „Stage“ ausgenommen. So kam die Württ. Bibelgesellschaft indertat einem Bedürfnis entgegen, wenn sie eine Ausgabe veranstaltete, die mit den Vorzügen handlichen Formats, schöner Ausstattung, praktischer Einrichtung und billigem Preise den einer guten Textgestaltung vereinigt.

Es erschien hiebei angezeigt, die zur Zeit als die besten anerkannten Ausgaben zu Grund zu legen, diejenigen von Tischendorf und Westcott-Hort. Zu diesen wurde das Resultant Greek Testament von Weymouth beigezogen, der für seinen Text mehr als zehn der bewährtesten Ausgaben der Neuzeit verglichen hat (z. B. Lachmann, Tregelles, Lightfoot Ellicott, die Basler, die des englischen Revisionskomitees). Unmittelbar unter dem Text sind sämtliche Abweichungen dieser Ausgaben verzeichnet, auch wichtigere Interpunktionsverschiedenheiten, ebenso die noteworthy rejected readings, welche Westcott-Hort in den Anhang verwiesen haben, und die O. v. Gebhardt in seiner grösseren und kleineren Ausgabe des Tischendorfschen Textes teilweise ausgeschlossen hat. Für den 2. Teil des Neuen Testaments sind unter dem Text auch noch sämtliche Lesarten verzeichnet, durch welche sich die noch unvollendete Ausgabe von Bernhard Weiss (Leipzig 1895. 1896) von dieser Ausgabe unterscheidet. Die Ausgabe bietet also die drei bezw. vier Texte von Tischendorf, Westcott-Hort, Weymouth und Weiss. Daneben schien es unerlässlich, wenigstens die sachlich bedeutsameren, in den genannten Ausgaben nicht vertretenen Lesarten der wichtigeren Handschriften, namentlich des Codex Bezä beizufügen. Sie sind in der Hauptsache dem Apparat von Tischendorfs editio octava critica maior entnommen. Der Text dieser Ausgabe wird das Mark der bewährtesten Ausgaben, der untere Rand aber eine Auswahl wichtiger Varianten bieten. Am äusseren Rand des griechischen Textes sind sämtliche Parallelstellen der deutschen Ausgaben, samt den von Westcott-Hort und Tischendorf-Gebhardt verzeichneten alttestamentlichen Stellen aufgeführt und durch weitere Verweisungen vermehrt. Für die gewöhnliche Textschrift wurde eine neue schöne Type geschnitten.

Der dem griechischen Text gegenübergestellte deutsche Text ist ein Abdruck des im Auftrag der deutsch-evangelischen Kirchenkonferenz durchgesehenen Textes von 1892 (nach den Stuttgarter Ausgaben). Ihm sämtliche sachliche Abweichungen des alten Luthertextes, nach der Originalausgabe von 1545 zu unterlegen, schien um so angezeigter, als mit der zunehmenden Verbreitung des durchgesehenen Textes die ursprüngliche Gestalt der lutherischen

Übersetzung weniger zugänglich wird. Die Bearbeitung wurde von Prof. *D Eberh. Nestle* in Ulm durchgeführt.

Die bei so guter wissenschaftlicher Fundirung zugleich noch recht geschmackvoll ausgestatteten Ausgaben werden, wie in theologischen Kreisen überhaupt, so besonders bei den Herren Studirenden günstige Aufnahme finden. Sämtliche Ausgaben sind sehr billig.

Theologischer Jahresbericht. Unter Mitwirkung von Dreyer, Ehlers, Everling, Ficker, Furrer, Hasenclever, Hegler, Kind, Kohlschmidt, Loesche, Lüdemann, Marbach, Mayer, Plöthner, Siegfried, Spitta, Sulze, Troeltsch, Woltersdorf herausgegeben von Dr. *H. Holtzmann,* Professor in Strassburg, Elsass und Dr. *G. Krüger,* Professor in Giessen. 16. Band, enthaltend die Litteratur des Jahres 1896. Subskriptionspreis 20 Mk. Einzelpreis 25 Mk. Berlin und Braunschweig 1897. C. A. Schwetschke und Sohn.

Dieser Jahresbericht ist wieder zu einem stattlichen Band von 779 S. gr. 8° herangewachsen, zu welchem erst noch ein 92 Seiten starkes Register hinzukommt. Wer diese in einem Jahr erschienene theologische Litteratur überblickt, wird wohl nicht mehr daran zweifeln wollen, dass die Theologie wirklich eine Wissenschaft und zwar mit ihren Hülfswissenschaften eine recht umfangreiche darstellt. Die Sichtung dieser Materialien ist keine leichte und wir müssen es den Herausgebern Dank wissen, dass sie sich mit einer fast durchweg musterhaften Zuverlässigkeit dieser Aufgabe unterziehen. Man findet beim Durchblättern des Berichtes gar manches, was man darin nicht erwartete. Das Bestreben, vollständig zu sein, wird einem schon klar, wenn man nur die Überschriften der einzelnen Haupt- und Untergebiete durchgeht, die zur Behandlung kommen. Ist es nun vielleicht auch nicht jedem einzelnen Theologen möglich, sich den Bericht anzuschaffen, sollte derselbe wenigstens in keiner Kapitelsbibliothek fehlen.

Zum Gedächtnis Richard Rothe's.

Am 28. Januar 1899 sind hundert Jahre seit der Geburt Richard Rothe's verflossen. Die theologische Fakultät Heidelberg, welcher der grösste Teil von Rothe's akademischer Tätigkeit angehörte, wird diesen Tag durch eine Gedächtnisfeier begehen. Zugleich soll eine Büste Rothe's aufgestellt werden. Ein Aufruf, der von einer grossen Anzahl von Theologen aller Richtungen aus Deutschland, Österreich, der Schweiz, den Niederlanden, Frankreich unterzeichnet ist, ladet zu Beiträgen für dieses Denkmal des grossen Theologen ein, in welchem, wie es in dem Aufrufe mit Recht heisst, „die Vereinigung tiefster christlicher Frömmigkeit mit der Freiheit wissenschaftlichen Forschens wahrhaft klassische Gestalt gewonnen hat." Aus der Schweiz stehen folgende Namen unter dem Aufruf: Dr. von Orelli, Prof., Basel; Dr. P. Schmidt, Prof., Basel; Dr. Kesselring, Prof., Zürich; Dr. Schmiedel, Prof., Zürich; Dr. E. Müller, Prof., Bern. Diese Herren sind natürlich sämtlich zur Übermittlung von Beiträgen bereit. Kassenführer ist Herr Dr. jur. Joh. Weber, Ziegelhäuser Landstrasse 2, Heidelberg. Im August sollen die Sammlungen abgeschlossen werden.*) Wir zweifeln nicht, dass auch in der Schweiz manche Verehrer Rothe's sich mit Freuden an derselben beteiligen werden.

*) Wir zweifeln nicht, dass auch nachträglich eingehende Gaben noch gerne angenommen werden.

Der Katholizismus als Prinzip des Rückschrittes für das Christentum und den Staat,

sowie als Hemmnis für die Vernunft und das Wahrheitsgefühl.

Von Rudolf Schoeller in Zürich.

(Schluss)

IV.

Die Frage, ob eine durch Menschen vertretene Behörde über religiöse Angelegenheiten zu entscheiden habe, als eine der Hauptfragen bei jeder Religion. — Das Fortschrittsprinzip bezüglich der Religion in der heidenchristlichen Welt viele Jahrzehnte hindurch in voller Geltung.

So viel wir Christen nach dem Vorstehenden auch dem Apostel Paulus zu danken haben, so bleibt für die christliche Religion doch nur ihr Stifter, Christus, massgebend. Wir müssen also von der Überlieferung des Erstern nochmals prüfend zu der von Christus hinterlassenen Lehre zurückkehren. Indem wir dies tun, wollen wir uns sogleich zu der Hauptfrage wenden, die für jede Religion schliesslich die entscheidende ist. Diese Frage geht in ihrem wesentlichen Inhalte dahin: Soll durch die Religion eine durch Menschen vertretene Behörde in's Leben gerufen werden, welche auf Grund von Religionsschriften oder infolge der „Tradition" über das religiöse Bekenntnis oder über den Inhalt und die Form der Religion für deren Angehörige in massgebender Weise zu entscheiden hat?

Bei allen Religionen, für welche diese Frage bejaht wird, kommt es auf den ursprünglichen Inhalt der Religion wenig an. Denn die Behörde, welche in massgebender Weise zu entscheiden hat, sorgt dann dafür, dass der ursprüngliche Inhalt, soweit es ihr noch wünschenswert erscheint, allmählich so umgebildet wird, wie sie es für ihre beherrschende Stellung als zweckmässig erachtet. *Danach werden die Menschen von den Vertretern der*

Überlieferung immer schärfer in zwei Klassen geschieden. Die eine Klasse wird von denen gebildet, die sich von den zünftigen Vertretern der Überlieferung leiten und benutzen lassen. Von dem Gehorsam gegen die Hierarchen wird alle Tugend abhängig erklärt; die religiöse Selbständigkeit wird aufgehoben; und da es ohne diese auch keine wirklich selbständige Gesinnung, sondern nur mehr oder weniger Eifer in der Folgsamkeit oder Unfolgsamkeit gegen die zünftigen Vertreter der Überlieferung giebt, so wird von diesen weder mit Versprechungen für den Eifer in der Folgsamkeit noch mit Drohungen für Unfolgsamkeit gespart. Immerhin kann die letztere, selbst wenn sie schlimmer Art ist, nach den Bestimmungen der zünftigen Vertreter der Überlieferung mehr oder weniger leicht gesühnt werden, wenn sie nicht *von solchen herrührt, die prinzipiell die unbedingte Verpflichtung zur Folgsamkeit gegen die Überlieferung und deren zünftige Vertreter verwerfen. Denn für diese Menschen, welche die zweite Klasse bilden,* muss die verpflichtende Überlieferung besondere Gesetze aufnehmen, die gegen sie den Hass und die Verfolgung schüren. Dies ergiebt sich stets als die notwendige Folge der zunehmenden Macht der zünftigen Vertreter einer religiösen Überlieferung, die als unbedingt verpflichtend angesehen werden soll. Für den berüchtigten Gefangenen und Mörder Barabbas die Freigebung zu erbitten, fällt den zünftigen Vertretern der Überlieferung und ihren folgsamen Genossen leicht[1]), da es sich um die Wahl zwischen ihm und Christus handelt. Denn Christus gehört nach dem Urteil der zünftigen Vertreter der Überlieferung in jene zweite Klasse der Menschen. Mag auch die ursprüngliche Überlieferung die allgemeine Menschenliebe geboten haben, so wird sie mit der zunehmenden Macht der zünftigen Vertreter doch mehr und mehr durch Zusätze und erkünstelte Auslegung so umgebildet, dass die, welche sich der Überlieferung nicht unterwerfen, als Unfolgsame gegen die Gebote Gottes erscheinen, welche den Hass und die Verfolgung bis zur schlimmsten Todesstrafe von Rechts wegen verdienen, sodass selbst der Kreuzestod eines Christus den mittelst der religiösen Überlieferung Beherrschten nur als etwas Gerechtes und dem Willen Gottes Entsprechendes erscheint. So wird die Überlieferung, wo sie zur Anerkennung und Geltung gelangt, zum Gesetz und sie beraubt so auch den Staat der ihm von Rechts wegen zustehenden gesetzgebenden Gewalt.

Wenn es innerhalb einer Religionsgemeinschaft eine durch Menschen vertretene Behörde giebt, welche für weite Kreise über

[1]) Matth. XXVII, 17/20. Joh. XVIII, 39/40.

religiöse Angelegenheiten in massgebender Weise zu entscheiden hat, so wird stets im Machtbereiche dieser Behörde das Prinzip des Fortschrittes, wenn nicht aufgehoben, so doch in erheblicher Weise eingeengt; es kann dann, wie es geschehen ist, ein Sokrates zum Tode verurteilt, ein Christus gekreuzigt und ein Galiläi durch die Inquisition in der Fortsetzung und Verbreitung seiner Forschungen gehindert werden.

Die Hauptfrage bezüglich des Christentums geht also dahin: Hat Christus eine durch Menschen vertretene Behörde in's Leben rufen wollen, welche *auf Grund von Religionsschriften oder infolge der „Tradition"* über das religiöse Bekenntnis, über die Pflichten der Christen oder über die Kultusübungen der christlichen Religion in massgebender Weise zu entscheiden hat?

Da Christus selbst keine eigenhändig geschriebene Überlieferung hinterliess, so ist die nächste Frage, ob er eine der *bestehenden* religiösen Überlieferungen als für die Christen unbedingt verpflichtend erklärt hat?

Von den damals vorhandenen Überlieferungen kam hierbei allein die jüdische in Betracht. Indem Christus aber den Pharisäern und Schriftgelehrten vorwarf[1]), dass sie von Gottes Geboten abwichen, um *ihre Menschensatzungen* durchzusetzen, hat er diese Überlieferung als eine zu sichtende bezeichnet. Christus hat aber weder eine Person, noch eine Vereinigung von Personen mit einer für die Christen massgebenden Bereinigung der jüdischen Überlieferung betraut. Er hat vielmehr gelehrt,[2]) *dass das ganze Gesetz und die Propheten an den beiden massgebenden christlichen Geboten der Liebe hange.* Durch sein Leben und Sterben hat Christus *diese* Lehre bestätigt, aber damit auch jeden Gedanken zurückgewiesen, wonach eine *vorhandene schriftliche Überlieferung als unbedingt verpflichtend für seine Gläubigen* zu betrachten sei.

Die zweite Frage ist: Hat Christus gewollt, dass eine schriftliche Überlieferung, welche die Christen als unbedingt verpflichtend ansehen sollten, neu erstellt werde?

Es konnte nicht fehlen, dass viele von denen, die von Jesu Lehre und von seinem einzig dastehenden Leben und Sterben auf's Tiefste ergriffen waren, es als die schönste Lebensaufgabe betrachteten, ihr Wissen über Christus der emporwachsenden Jugend und den nachfolgenden Generationen schriftlich mitzuteilen. Im ersten Jahrhundert nach dem Tode Jesu sind denn auch ausser den vier Evangelien des neuen Testamentes noch verschiedene derartige Aufzeichnungen verfasst worden. *Aber niemand, weder*

[1]) Matth. VII, 1/9. Vergl. auch Apostelg. XV, 10 und S. 148/150 der theolog. Zeitschrift. [2]) Matth. XXII, 37/40.

eine Person, noch eine Behörde, war von Christus bevollmächtigt worden, eine schriftliche Überlieferung, welche die Christen als unbedingt verpflichtend betrachten sollten, zu verfassen.

Es kommt nun schliesslich noch die Frage: Hat Christus eine durch Menschen vertretene Behörde in's Leben rufen wollen, welche in Folge der „Tradition" über das religiöse Bekenntnis, über die Pflichten der Christen oder über die Formalien der christlichen Religion in massgebender Weise zu entscheiden habe. Diese Frage ist bereits im Vorausgehenden gebührender Weise verneint worden. Nie zeigte Christus die Neigung, aus den zur Verbreitung seiner Lehre gewählten Jüngern eine die Christenheit beherrschende geschlossene Korporation zu bilden.[1]) Unter den Aposteln war einer, der ihn verriet. Und mit den gleichen Befugnissen und Anleitungen, mit denen er die Aposel zu seinen Lebzeiten aussandte, schickte er bald nachher noch 70 andere Jünger aus.[2]) Auch waren es nach dem Tode Christi nicht nur die Apostelschüler Jesu, welche das Christentum weiterverbreiteten.[3]) Und die Evangelisten gehörten wenigstens teilweise nicht zu den Aposteln. Insbesondere zeigt aber das durchaus selbständige Verhalten des Apostels Paulus, dass weder ohne ihn noch mit ihm nach dem Tode Christi eine in sich abgeschlossene Korporation zur massgebenden Verbreitung der Lehre Christi vorhanden war. Keiner von den vielen Jüngern Christi, die sich mit dieser Verbreitung befassten, hatte von ihm den Auftrag, dies in der Form zu tun, dass ein Zweifel nicht statthaft sei.[4]) Wie die Apostel manche Zurechtweisung von Christus erhielten, so waren auch nach seinem Tode die Ansichten der Apostel darüber, welches Verhalten dem Willen Jesu am besten entspräche, nicht immer die gleichen. Zur Zeit der Apostel bestand dieserhalb eine tiefgehende Meinungsverschiedenheit in der Christenheit. Selbst der zuerst erwählte Apostel Petrus wechselte sein Verhalten und liess es durch andere Personen beeinflussen. Die Freiheit der Wechselwirkung zwischen der individuellen und allgemeinen Vernunft in religiöser Hinsicht, die Jesus ununterbrochen durch sein Beispiel hochgehalten hatte, sollten seine Jünger ebenfalls in Ehren halten. Nur durch die freie Wechselwirkung der Vernunft zwischen sich und den zu Bekehrenden sollten sie seiner Religion Anhänger zuführen. Und da ihnen dabei ausdrücklich jedes Streben nach religiöser Beherrschung verboten blieb[5]), so konnte Christus auch keine An-

[1]) Matth. XX, 24/28. Markus IX, 33/40. X, 35/45. Lukas IX, 46/50. XXII, 24/26. [2]) Lukas IX, 1/6. X. 1/17. [3]) Apostelg. VIII, 4. [4]) Matth. XVI, 23. XVIII, 1/3. Markus VII, 18. Gal. II. 6/14 u. a. [5]) Markus IX, 33/40. X, 35/45. Luk. IX, 46/50. XXII, 24/26.

ordnung zu einer äussern Kirchenleitung treffen wollen. Es sollte nicht einmal der äussern Gewalt mit Gewalt entgegen getreten werden.[1]) In Übereinstimmung hiermit enthalten die ältesten christlichen schriftlichen Überlieferungen wohl eine Bezugnahme auf die Jerusalemer Versuche zur Vermittlung zwischen Juden- und Heidenchristen, sie lassen aber die Gewissen frei von jeder kirchlichen Beherrschung.[2]) Und auch die mehrfachen Vorwürfe in der Offenbarung Johannes richten sich direkt an die einzelnen der sieben Kirchen (ἐκκλησίαι) in Asien, ohne der Aufsicht einer leitenden Kirche, welche über jene zu wachen hätte, zu gedenken.[3])

Christus hat also weder eine von ihm eigenhändig geschriebene Überlieferung hinterlassen, noch hat er eine vorhandene schriftliche Überlieferung als unbedingt verpflichtend für seine Gläubigen betrachtet, noch hat er eine Person oder eine Behörde bevollmächtigt, eine schriftliche Überlieferung, welche die Christen als unbedingt verpflichtend betrachten sollten, zu verfassen, noch hat er eine durch Menschen vertretene Behörde ins Leben rufen wollen, welche im Anschlusse an die „Tradition" oder aus irgend welchem andern Grunde über die Pflichten der Christen oder über die Formalien der christlichen Religion in massgebender Weise zu entscheiden habe.

Christus wollte der *alleinige* Meister und Lehrer der Gläubigen bleiben[4]); als Norm für diese erweist sich also die *frei zu gebende* und *frei aufzunehmende Überlieferung seines Vorbildes und seiner Lehre.* Nach allen Überlieferungen zeigt aber das *Beispiel* Christi ein in religiöser Selbständigkeit geführtes und in unergründlicher Liebe dem Wohle der Menschheit gewidmetes Leben; es zeigt uns, in welcher Weise wir bemüht bleiben sollen, als religiöse Menschen dem Prinzipe des Fortschrittes unsere schwachen Kräfte zu widmen. Ein entgegengesetztes Beispiel lieferten die Pharisäer und Schriftgelehrten. In den Reden gegen sie hat Christus wohl häufig von Scheinheiligen und Heuchlern gesprochen, aber den Ausdruck Häretiker oder Ketzer hat er nie gebraucht.[5]) Er hätte dessen Verwendung auch nicht von seinen Jüngern geduldet, da er ihn (gegenüber der jüdischen Religion) zunächst auf sich selbst hätte anwenden müssen. Und dennoch hat Christus im Gehorsam und in der Ergebenheit gegen Gott das allen Menschen voranleuchtende Beispiel gegeben. Wer also sucht, Christus möglichst nachzufolgen und demnach für die uneingeschränkte freie Wechselwirkung der individuellen und allgemeinen Vernunft auch bezüglich der Religion eintritt, der hat

[1]) Matth. XXVI, 51/53. Joh. XVIII, 10/11. [2]) I. Kor. VIII, 8/13 u. a. [3]) Offenb. Joh. I, 4. II, 4/5, 14/16 etc. [4]) Matth. XXIII, 8 u. 10. [5]) Vergl. u. a. Matth. VI, 16 u. 18. XIII, 27/28. Markus IX, 38/39. Lukas IX, 49/50.

entschieden gegen *diejenigen* Front zu machen, welche, gleich den Pharisäern und jüdischen Schriftgelehrten, Zwangsmassregeln gegen Andersgläubige aus dem Willen Gottes ableiten.

Christus wollte nicht die auf Seite 194 erwähnte Scheidung der Menschen in zwei Klassen, welche insbesondere durch die jüdische Überlieferung vorgezeichnet war. *Namentlich in dieser Hinsicht bedeutete seine, durch sein ganzes Leben bekräftigte Lehre nicht eine Weiterführung der jüdischen Religion, sondern einen vollständigen Bruch mit ihr und den direkten Gegensatz zu ihr.*

Mit freiwilliger Hingabe seines Lebens durch Erduldung eines grausamen Todes hat Christus den Kampf gegen den Glaubenszwang besiegelt. Indem er das Kampffeld im Judentum nahm, lag ihm die schwerste Arbeit ob. Denn dort war allmählich der Monotheismus zur Anerkennung gelangt, den die Vernunft nicht verwirft, während die heidnische Vielgötterei vor ihr nicht zu bestehen vermochte. Was Christus also im Judentum bekämpfte, war nicht die monotheistische Grundlage der Religion, sondern die Benutzung der Religion zur Unterjochung der Gewissen und zur Beherrschung des Staates.[1])

Nach menschlichen Begriffen war es aber kein freudevolles irdisches Dasein, das Christus durch sein Beispiel und seine Lehre denjenigen, die sich wirklich als seine Jünger erweisen würden, bereitete. Er brach auch in dieser Hinsicht mit der aus vielen Schriften des alten Testaments sich ergebenden Überlieferung, dass Tugend und Frömmigkeit mit irdischem Glück Hand in Hand gehen müsse. Denn naturgemäss ist es, dass diejenigen, welche nach dem Beispiele Christi für die geistige Freiheit von der sklavischen Beherrschung durch eine religiöse Überlieferung streiten, sowohl von denen, welche durch die religiöse Überlieferung herrschen wollen, wie auch von deren Anhängern gehasst und verfolgt werden. Wirklicher und aufrichtiger Friede und rückhaltlose Liebe sind nur dort möglich, wo alle die nötige Achtung vor der religiösen Selbständigkeit besitzen und wo gemäss der Vorschrift Christi das Streben nach religiöser Beherrschung allen fremd ist und bleibt. In Israel war aber das Gegenteil der Fall. Den Nachfolgern Jesu drohte eine erbitterte Feindschaft. Deshalb kam Christus, obgleich er der Träger der höchsten Menschenliebe und der Seligpreiser der Friedfertigen[2]) war, doch zu Äusserungen des Inhaltes, dass er nicht gekommen sei, Frieden zu bringen, sondern selbst die Nächststehenden mit einander zu entzweien[3]) Des-

[1]) Vergl. v. Ranke Weltgesch. III, I. Abt. S. 141/42. 146/47. Mommsen, röm. Gesch. V, 493/494. [2]) Matth. V, 9. [3]) Matth. X, 21/39. XVI, 24. XXIV, 9/14.

halb hat er seinen Jüngern prophezeit, dass sie um seinetwillen gehasst und verfolgt werden würden, dass jeder, der ihm nachfolgen wolle, sein Kreuz auf sich nehmen müsse und nicht im diesseitigen Leben die Belohnung zu erwarten habe.[1]) „Es ist vollbracht," rief Jesus, als er durch Übernahme des Todes am Kreuze gezeigt hatte, wohin die Jünger, die ihm nachfolgen wollten, sich ohne Murren müssten bringen lassen.

Aus Liebe hervorgegangen und von ihm aus Liebe gelehrt, sollte die Religion Christi die Gläubigen dazu entflammen, dass sie aus tatkräftiger Liebe das Evangelium Christi immer weiter verbreiteten. So sollte aus kleinem Anfange bei voller Freiheit der menschlichen Vernunft und mit ihrer Hülfe allmählich der grösste und ausgedehnteste Segen für die Menschheit erwachsen. Keine Hüter und Bildner religiöser Überlieferungen sollten in der Christenheit befugt sein, auf Grund göttlicher Offenbarung die menschliche Vernunft zu bedrücken und zu hemmen und die Christen der Beherrschung durch eine religiöse Korporation zu unterwerfen.[2]) Vielmehr sollten die mit dem Glauben an Christus vereinigten Gebote der Liebe es den Individuen gestatten, wahrhaft zu bleiben, also ihre religiösen Überzeugungen frei zu bekennen und sich mit Gleichgesinnten zu Gemeinden zu vereinigen, ohne sich wegen Verschiedenheit der Anschauung zu befehden.

Obgleich Christus die Schwierigkeiten, die sich der Verbreitung seiner Lehre entgegensetzten, vorausgesehen hatte, so hielt er doch das volle Vertrauen auf ihren späteren Sieg fest und drückte es gern in Gleichnissen aus.[3]) Glänzend bewährte sich denn auch zunächst dies Vertrauen durch die unermüdliche Arbeit des furchtlosen Apostels Paulus. Er lieferte den Beweis, dass das bezüglich der Religion in Christus verkörperte Prinzip des Fortschrittes den Menschen mit der stärksten Gewalt zu fassen vermag.

Die Lehre Christi und das Beispiel des Paulus zeigen, dass es falsch ist, den Zweifel des Erwachsenen an der Richtigkeit der überlieferten Religion als Sünde zu betrachten; er ist vielmehr eine Mahnung des Gewissens zum Nachdenken über das Wesen des Reiches Gottes. Nachdem Paulus sich mit Gottes Hülfe von der geistigen Gefangenschaft durch die jüdische Überlieferung frei gemacht hatte, fand er nirgends eine schriftliche

[1]) Mark. VIII, 34. XIII, 12/13. Lukas VI, 22. XIV, 27. [2]) Matth. XX, 25/26. XXIII, 8/10 u. a. Joh. XIII, 34 35. Mark. IX, 38 40. Matth. VII, 1. Joh. XII, 47. [3]) Matth. XIII, 3/8, 31/33. Mark. IV, 3/8, 30 32. Lukas VIII, 4/8. XVII, 20/21.

Überlieferung, nirgends eine lebende persönliche Autorität, der er sich unterwarf. Dagegen stellte sich ihm in seinem Innern als alleiniger religiöser Herrscher die verklärte Persönlichkeit Christi dar und als Reich Gottes die ideale befreiende christliche Religion, wie sie im vorigen Abschnitte näher dargelegt worden ist. Von ihnen wurde Paulus voll und ganz erfasst. In Gott sah er nun den liebenden Vater, den Christus den Menschen geoffenbart hatte. Gesetz und Propheten waren ersetzt und fanden ihre Erfüllung in den christlichen Geboten der Liebe.[1]) Wohl bezieht sich Paulus häufig auf die jüdische Überlieferung, aber jede Verbindlichkeit des Gesetzes für die Heidenchristen bleibt stets ausgeschlossen.

Als Paulus in Gefangenschaft geriet, gab es in der Christenheit viele, meist durch ihn ins Leben gerufene heidenchristliche Gemeinden, die sich von der Beschneidung und der jüdischen Gesetzesherrschaft frei hielten. Dagegen gab es in Judäa eine bedeutende gesetzeseifrige judenchristliche Partei, die wenigstens zum Teil die Wirksamkeit des Paulus missbilligte.[2]) Wir haben uns schon mit der Gefahr befasst, welche nach dem Tode Christi seine Lehre in Judäa bedrohte.[3]) Der national-jüdische Fanatismus war seitdem dort durch mehrfache Reibungen mit den Römern noch gesteigert worden und ein Widerspruch gegen ihn von seiten eines christlichen Bischofs wäre in Jerusalem nicht mehr geduldet worden. Für diese Verhältnisse passte nun vollkommen der Bischof Jakobus zu Jerusalem. Er konnte dort „jenen unermüdlichen Eifer in Leistung des Gesetzes betätigen, der ihn den Zeitgenossen und der Nachwelt als das Vorbild *jüdisch-nationaler,* durch das Evangelium verklärter Frömmigkeit erscheinen liess." Ihm allein unter den Christen war später der Eintritt in den Tempel gestattet (*εἰς τὰ ἅγια*, wo die Priester ihre Dienste verrichteten).[4]) Die Zeremonien des Judentums erfüllte er bis auf's Äusserste. Als Haupt einer grossen gesetzeseifrigen Partei suchte Bischof Jakobus zu Jerusalem seine Autorität auch auf die Heidenchristen auszudehnen. Gegen eine solche auf Unterdrückung der christlichen Freiheit der Heidenchristen ausgehende Organisation[5]) dienten die Briefe des Apostels Paulus als die wirksamste Stütze zur *Verteidigung der christlichen Freiheit.* Aber

---

[1]) Gal. II, 3/5. IV, 4/9. V, 1/4. 13/14. Römer XIII, 8/10. Vergl. den III. Abschnitt dieser Abhandlung. [2]) Vergl. Ritschl, Entstehung der altkath. Kirche 1857. S. 142/143. [3]) Vergl. v. Ranke, Weltgesch. III. Teil 1. Abt. 173, 187, 202/209. Mommsen, röm. Gesch. V, 526/527. [4]) Döllinger, Christentum und Kirche S. 106 u. 110. [5]) Vergl. Apostelgesch. XI, 2/3. XV, 1. 5. XXI, 20/25. Baur, Kircheng. I 280. Galater II, 4/13.

jeder Gedanke, eine Organisation zum agressiven Vorgehen gegen die Judenchristen vorzubereiten, lag dem Apostel Paulus vollständig fern; er bezweckte nur ein freiheitliches, friedliches und wohlwollendes Nebeneinanderbestehen der verschiedenen christlichen Gemeinden.[1]) Auch bestand irgendwelche heidenchristliche Organisation, die eine Beherrschung der Christenheit angestrebt hätte, zur Zeit der Gefangennehmung des Paulus noch nicht. Auch die Art, wie Paulus sich die Vermittelung Jesu zur Vergebung der Sünden vorstellte und verkündigte,[2]) war nicht dazu geeignet, den Handel mit Bedrohungen und Versprechungen bezüglich des jenseitigen Lebens zu fördern und dadurch einer geistlichen Korporation die Beherrschung der Gläubigen zu erleichtern. Und angesichts des Geistes der religiösen Selbständigkeit und Freiheit, den Paulus nach seinen Briefen an die Galater und Korinther unter den Heidenchristen verbreitet hatte, mussten naturgemäss Jahrzehnte vergehen, ehe die menschliche Neigung zur religiösen Beherrschung einen irgendwie erheblichen Erfolg über die Gemeinden der heidenchristlichen Welt aufzuweisen vermochte.

Das *Beispiel*, das Jesus (und nach ihm auch der Apostel Paulus) durch Wahrhaftigkeit und religiöse Selbständigkeit gegeben hatte, war nicht aus der Welt zu schaffen. An dies *Beispiel* blieb auch fest gebunden die Lehre Jesu, dass in den beiden christlichen Geboten der Liebe zu Gott und dem Nächsten das ganze Gesetz und die Propheten liegen.[3]) Sind die Gebote der Liebe aber die höchsten und die massgebenden, so lebt auch *der* am meisten in Gott wohlgefälliger Weise, der diese Gebote am vollkommensten erfüllt und *ihm ist demnach auch*, nach der Verheissung Christi, *die Verzeihung seiner Sünden am meisten gesichert.*[4])

So gelangte durch die treue Arbeit des Apostels Paulus, der die Lehre Christi den Heidenchristen übermittelte, bezüglich der Religion das Prinzip des Fortschrittes in der heidenchristlichen Welt zur vollen Geltung und blieb dort bis ins zweite Jahrhundert hinein in Kraft.

[1]) Vergl. I. Kor. XVI, 1/4. II. Kor. VIII, 1/8 u. a. [2]) Römer XIV, 12. I. Tim. II, 5. [3]) Matth. VII, 12. XXII, 37/40. Römer XIII, 8/10. XIV, 13. Gal. V, 6. 14. VI, 5/10. [4]) Matth. V, 7. 44/45. VI, 12. 14/15. XVIII, 21/22. 35 u. a.

V.

Das Prinzip des Rückschrittes im Katholizismus.

Paulus war dem angreifenden Judentume gegenüber in der Verteidigung geblieben und hatte deren Schärfe noch durch die Veranstaltung der Sammlung von Liebesgaben nach Jerusalem gemildert. Als die persönliche Wirksamkeit dieses hervorragenden Heidenapostels aufhörte, änderte sich allmählich die Lage. Einer Lebensgestalt, wie das jüdische Christentum war, musste eine andere Lebensgestalt entgegentreten.[1]) Aus dem Gedanken der *Abwehr* gegen die von Jerusalem ausgehenden religiösen Beherrschungsversuche mag bei den Heidenchristen der Wunsch nach einer festern religiösen Organisation hervorgegangen sein.[2]) Hierzu gesellte sich wohl auch bald der vielseitige Wunsch, dass eine solche Organisation zur Minderung der zahlreichen religiösen Meinungsverschiedenheiten innerhalb der heidenchristlichen Welt tätig sein möchte. Obgleich die lebhafte Äusserung solcher Meinungsverschiedenheiten die natürliche Folge der durch Christus und Paulus hervorgerufenen religiösen Erregung war, so war sie doch etwas Ungewohntes und für viele hatte sie etwas Beunruhigendes.

So mag uns das aus der heidenchristlichen Welt hervorgegangene Streben, eine für die Christenheit massgebende religiöse Korporation zu bilden, erklärlich und mit mildernden Umständen umkleidet erscheinen. War es aber deshalb gerechtfertigt?

Die nach der Zerstörung Jerusalems allmählich erstarkende heidenchristliche Organisation sah die dort früher zentralisirte judenchristliche Macht immer ungefährlicher werden. Und da trotzdem der Gegensatz zwischen Judenchristen und Heidenchristen bestehen blieb, so wuchs die Neigung der heidenchristlichen Organisation, von der *Verteidigung* (welcher die Briefe des Apostels Paulus dienten) zum *Angriffe* überzugehen und die Unterdrückung der Gegner anzustreben.[3]) Indem sie dies nun wirklich tat, setzte sie sich in Widerspruch zu Christus, der keine religiöse Organisation, welche die Beherrschung der Christenheit anstrebt, wollte, in Widerspruch ferner zu den Uraposteln, die sich zu dem nun verurteilten Judenchristentume durch ihre Lebensweise bekannt hatten, und schliesslich auch in Widerspruch zu dem Heidenapostel Paulus. Denn dieser war ja als

---

[1]) Ritschl, altkath. K. 1857. S. 271. [2]) Schoeller, theol. Zeitschrift a. d. Schweiz 1897. S. 68/74. [3]) Vergl. Ritschl, altkath. K. 253/257. 271/274.

eifriger Vertreter der christlichen Freiheit und des Rechtes, dem eigenen Gewissen zu folgen, aufgetreten.[1])

Die entscheidende Frage auch für die heidenchristliche Organisation, die sich nun als die allgemeine katholisch-christliche Kirche auszubilden suchte, blieb aber wieder die auf S. 193 erwähnte, ob nämlich durch sie eine durch Menschen vertretene Behörde ins Leben gerufen werden sollte, welche auf Grund von Religionsschriften oder infolge der „Tradition" über das religiöse Bekenntnis oder über den Inhalt und die Form der Religion für deren Angehörige in massgebender Weise zu entscheiden hat.

Da diese Frage seitens der katholischen Kirche bejaht wurde, so kommt es für sie auf die ursprüngliche christliche Religion, aus der sie ihre Religion ableitet, wenig mehr an. Denn mit der Bejahung vorstehender Frage geht auch auf die betreffende Behörde (in diesem Falle also auf den katholischen Episkopat und die römische Kurie) die Sorge über, den ursprünglichen Inhalt der Religion allmählich so umzubilden, wie die Behörde es für ihre beherrschende Stellung für zweckmässig erachtet.

Bekanntlich war es zuerst *nicht* die *heidenchristliche*, sondern die *judenchristliche Organisation zu Jerusalem*, die nach der Beherrschung der Christenheit strebte. Die Briefe des Apostels Paulus an die Galater und Korinther bildeten aber eine schriftliche Überlieferung, welche die Heidenchristen gegen diese Beherrschungsgelüste zu schützen suchte. Die *judenchristliche Organisation musste also zuerst die Umbildung der christlichen Religion in die Hand nehmen;* sie brauchte notwendig ein Gegengewicht gegen jene Briefe des Paulus in der schriftlichen Überlieferung des Christentums. Hierzu diente das Evangelium nach Matthäus. Da von der damaligen Regel, für die religiösen Schriften der Christenheit das Griechische zu benutzen, nur die judenchristliche Kirche Palästinas und Syriens und die syrische Nationalkirche um Edessa abwich, so ergibt sich, dass das ursprüng-

---

[1]) Römer II, 14/15. XIII, 5. XIV, 1/4. 12/22. I. Kor. VIII, 7 13. X, 15. II. Kor. IV, 2. V, 11. Gal. II, 3/14. V, 1/3. 13/14 u. a.

In diesem Sinne sind denn auch die Briefe des Apostels Paulus geschrieben, obgleich die Katholiken versuchen, sie in anderer Weise zu deuten und dazu insbesondere die Briefe an Timotheus und Titus, deren Echtheit stark angezweifelt wird, benutzen. Döllinger, Christent. u. Kirche S. 291. I. Tim. IV, 1. VI, 3/5. II. Tim. II, 14. III, 7/10. Titus I, 10/11. *Paulus konnte für die erwachsenen Christen nur die religiöse Selbständigkeit und Freiheit anstreben wollen;* denn seine wiederholte Berufung auf das Zeugnis des Gewissens spricht indirekt jedem das Recht zu, das Gleiche zu tun. Röm. IX, 1. II. Kor. I, 12. Die Pflicht, dem eigenen Gewissen zu folgen, dürfte mit diesem Recht aber wohl Hand in Hand gehen.

lich in aramäischer Sprache erschienene Evangelium Matthäi für die Juden geschrieben war.[1]) *Und so finden sich in diesem Evangelium einige Stellen zu Gunsten der dauernden Geltung des mosaischen Gesetzes, die ihresgleichen in den andern Evangelien nicht finden* und die mit der schwindenden Macht des Judenchristentums denn auch ihre Bedeutung einbüssten.[2]) Aber etwas anderes enthielt das Ev. Matth., was für die judenchristlichen *und* für die heidenchristlichen Beherrschungsgelüste von gleicher Wichtigkeit ist, wovon die beiden andern synoptischen Evangelien aber wiederum nichts bringen. Es ist die angeblich von Jesus den Jüngern erteilte Vollmacht, für das jenseitige Leben zu binden und zu lösen.[3]) Wer Vollmacht hat, über ewige Strafen und Belohnungen zu verfügen, hat mehr Macht als die Fürsten und kann somit noch leichter herrschen als diese. Das wiederholt von Christus seinen Jüngern gegenüber ausgesprochene Verbot, nach der Beherrschung der Gläubigen zu streben,[4]) findet sich aber in *allen* synoptischen Evangelien. Zudem wird die nach dem Ev. Matth. angeblich den Urapostеln erteilte Vollmacht zu binden und zu lösen zunächst schon durch dies Evangelium selbst, dann aber namentlich auch durch das Verhalten des Apostels Paulus gegen Petrus und die andern Urapostel indirekt für nichtig erklärt.[5]) Es ist von mir bereits an einer andern Stelle die Ansicht begründet worden, dass Christus eine solche Vollmacht weder erteilt hat noch je den Willen hat haben können, sie zu erteilen, und dass demnach die beiden Ev. Markus und Lukas dadurch, dass sie hierüber schweigen, beweisen, dass eine solche Vollmachterteilung Jesu an die Jünger, für das jenseitige Leben zu binden und zu lösen, überhaupt nicht erfolgt ist.[6]) Noch eine weitere Darstellung findet sich im neuen Testamente, welche dem Bestreben, eine die Christenheit beherrschende Organisation zu bilden, ihre Fassung verdankt, nämlich die Erzählung der Apostelgeschichte von Kap. XV 22 bis XVI 4. Sie lässt sämtliche Apostel einmütig als gesetzgebende Behörde auftreten, obgleich eine solche Darstellung, wie bereits wiederholt nachgewiesen wurde, materiell wie formell der Lehre Christi widerspricht und auch durch die Briefe des Paulus an die Galater und Korinther vollständig widerlegt wird.[7]) Es hindert dies aber nicht, dass in der

[1]) Zahn, Gesch. d. neutestam. Kanons I 31. 44/45. 151. 176. Döllinger, Christentum u. Kirche S. 132. [2]) Matth. V, 17/19. XXIII, 2/3. [3]) Matth. XVI, 19. XVIII, 18. [4]) Markus IX, 34/40. X, 42/44. Matth. XX, 25/26. XXXIII, 8/10. Lukas IX, 46/50. XXII, 25. [5]) Matth. XVI, 23/24. XXVI, 47/49. 69/75. Gal. II, 6/14. [6]) Theol. Zeitschrift d. Schweiz 1897 S. 83/85. [7]) Vergl. Theol. Zeitschrift d. Schweiz 1893 S. 122/128. 1894 S. 144/145. 1897 S. 82/83.

Apostelgeschichte durch das sog. Apostelkonzil das *Vorbild* für eine gesetzgebende Behörde der Christenheit überliefert wurde. Dass auch das *neue* Testament mehrfach tendenziös gefärbte Stellen enthält, ist eine Überzeugung, die wohl jeden durchdringen wird, der es einfach mit der Absicht, der Wahrheit nachzuforschen, ernstlich prüft. Es ist nicht festzustellen, in welchem Umfange die griechische Übersetzung des Ev. Matth., deren die Kirche sich seit dem 2. Jahrhundert bedient hat, von dem ursprünglichen, in aramäischer Sprache verfassten Ev. Matth. abweicht.[1]) Auch ist bereits erwähnt worden, dass die sämtlichen Original-Handschriften der neutestamentlichen Bücher längst verloren gegangen sind. An Änderungen durch die Abschriften hat es aber nicht gefehlt. Der orthodoxe Bibelherausgeber von Tischendorf hegt keinen Zweifel darüber, dass auch *willkürliche* Zusätze und Veränderungen bei den Schriften des neuen Testamentes angebracht worden sind.[2]) Wie sehr man in jener Zeit an den Gedanken von Fälschungen der Texte gewohnt war, geht aus der Tatsache hervor, dass „die Kirchenväter sich gegenseitig schon frühe und sehr oft den Vorwurf der absichtlichen Textesfälschung machen.“[3]) Wie wenig ängstlich man sich im Allgemeinen damals an die Wahrheit klammerte, bezeigt auch die folgende Bemerkung Mommsens: „Das Lügen brauchten die Griechen freilich nicht von den Orientalen zu lernen.“[4]) Prof. Harnack schreibt,[5]) dass der Text des neuen Testamentes im zweiten Jahrhundert mannigfaltige Veränderungen erfahren habe und dass die reichhaltige gnostische Litteratur des zweiten Jahrhunderts fast nur in abgerissenen Fragmenten auf uns gekommen sei, da die Kirche die Werke ihrer Feinde meinte vernichten zu müssen.[6]) — In vielen heidenchristlichen Gemeinden fehlte es längere Zeit hindurch völlig an neutestamentlichen Schriften, die in die Volkssprache übersetzt waren. Die Unterweisung des Christentums war also dort so lange lediglich eine mündliche, und die untere Geistlichkeit konnte somit leicht nach dem Willen der leitenden heidenchristlichen Organisation den religiösen Unterricht erteilen und die Christenheit in dem Glauben erziehen, dass ihre religiöse Beherrschung dem Willen Christi entspreche.

Da die Schriften, welche das neue Testament in seiner

---

[1]) Vergl. Döllinger, Christentum u. Kirche, S. 132. [2]) Urtext u. Übersetzungen der Bibel, Leipzig 1897. S. 17/25. Zahn, Gesch. d. neutest. Kanons. I 34/35. Jauson-Brausewetter. S. 52. 129. 152/153. [3]) Arnold Rüegger, theol. Zeitschrift 1893. S. 208. [4]) Mommsen, röm. Gesch. V S. 460. [5]) Preuss. Jahrbücher, Mai 1898, S. 196.207. [6]) Vergl. Zahn, Gesch. d. neutestamentl. Kanons I 31/32. 39/42. 369.

jetzigen Verfassung bilden, von den Synoden der katholischen Kirche dazu bestimmt worden sind, zu einer Zeit, als sie im römischen Reiche bereits die volle religiöse Beherrschung der Christenheit erlangt hatte,[1]) so haben wir keine Veranlassung, diejenigen Stellen des neuen Testamentes anzuzweifeln, die sich *gegen* eine solche religiöse Beherrschung der Christenheit richten. Denn abgesehen davon, dass das ganze Leben und Sterben Jesu einen tatsächlichen Protest gegen die aus der Religion abgeleitete Beherrschung bildete, musste das Interesse der regierenden Bischöfe für die Herrschaft der Kirche sie, soweit tunlich, zur Ausmerzung aller Stellen, die gegen eine solche Herrschaft sprechen, geneigt machen. Umgekehrt sind wir aus diesen Gründen bei allen Stellen des neuen Testamentes, welche als Belege *für* die Kirchenherrschaft über die Christenheit benutzt werden, bezüglich Fassung und Auslegung durch die Kirche völlig zu Misstrauen berechtigt.

Im zweiten Jahrhundert war nur angeblich die Sammlung der heiligen Schriften abgeschlossen.[2]) Was der von der Kirche aufgestellten „Glaubensregel" ungleichartig oder gar widersprechend war, wurde ferngehalten. In den verschiedenen Gegenden waren auch die grössten Verschiedenheiten in Bezug auf den Bestand des neuen Testamentes vorhanden. Jede Kirche hielt an ihrem neuen Testamente fest und die Kirchen als solche ignorirten die zwischen ihnen bestehenden Verschiedenheiten.

Obgleich die heidenchristliche Organisation die Anhänger ihrer Rivalin, der judenchristlichen Organisation, als Häretiker bezeichnet hatte, so hinderte sie dies nicht, in der kirchlichen Organisation des Judentums ein beachtenswertes Vorbild zu sehen. Der Umstand, dass ehemals die Sendboten der *judenchristlichen* Organisation die Unseligkeit der Christen, die sich *nicht beschneiden* liessen, verkündeten, wärend etwas später die erstarkte *heidenchristliche* Organisation die Unseligkeit der Christen, die sich *beschneiden* liessen, verkündeten, dürfte genügen, um zu zeigen, dass diese Verkündigungen rein willkürliche sind, die nur den beiderseitigen Bestrebungen nach Unterwerfung der Christenheit ihre Entstehung verdanken.[3]) Und bis in die neueste Zeit haben sich die Theorien über die Rechtfertigung, Sündenvergebung, Gnade und Gnadenwahl bekämpft. Je zahlreicher und verschiedenartiger sie aber auftraten, desto sicherer erscheinen sie

---

[1]) Vergl. Hefele, Konziliengesch. II 55. [2]) Zahn, Geschichte des neutestam. Kanons I 430. 434. [3]) Apostelgesch. XV 1. Ritschl, altkath. K. 1857. S. 255/257. Vergl. Schoeller, theol. Zeitschrift 1894. S. 148.

uns teils als freie und teils aus Berechnung entsprungene Phantasiegebilde, die absolut keinen Wert haben für das Seelenheil der Menschen. Von den überlieferten angeblichen Herrenworten, die sich auf dieses beziehen, haben nur diejenigen einen Wert, die der Gesamtlehre des Herrn, die in den Geboten der Liebe gipfelt, entsprechen[1]) Dessenungeachtet bildete die katholische Kirche ihre Überlieferung dahin aus, dass sie über Belohnungen und Strafen im jenseitigen Leben zu verfügen habe, und benutzte dann zur Vermittelung dieser Überlieferung noch das letzte der vier Evangelien.[2]) Das in der Christenheit schon früh viel bestrittene Evang. Joh. hatte ausserdem aber noch eine besondere Aufgabe zu erfüllen. Mit der Vollmacht zur Sündenvergebung und dem aus den Kap. XV und XVI der Apostelgeschichte abgeleiteten Rechte zur religiösen Gesetzgebung war zwar der Apparat für die einigende und gesetzgebende Kirche gegeben, und es musste schon von grosser Wirkung sein, wenn eine bereits ziemlich mächtig gewordene Kirche die Unfolgsamen als Häretiker bezeichnete und jeden Verkehr mit ihnen als ewige Strafen nach sich ziehend bedrohte. Weitsichtigere Kirchenväter mochten aber doch daran denken, dass auch grössere Schismen möglich seien, die den Ausgeschlossenen einen genügenden Verkehr unter sich gewähren könnten, und so kamen sie dazu, dass sie annahmen, die religiöse Einheit durch die katholische Kirche sei nur mit Zwangsgewalt durchzusetzen. Die montanistische Bewegung, deren Beginn mehrseitig in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts angenommen wird,[3]) legte eine solche Erwägung nahe. Die Rechtfertigung der Zwangsgewalt in Glaubenssachen liess sich aber direkt in die Schriften des neuen Testamentes, welche die befreiende Lehre Christi zu verkündigen bestimmt waren, nicht gut hineinbringen; sie war aber leicht zu erzielen, wenn der jüdischen Überlieferung der Charakter der göttlichen Offenbarung auch in der Christenheit zuerkannt blieb.[4]) Zur Lösung dieser Aufgabe diente nun insbesondere das Evang. Joh.

Der israelitische Nationalgott und der von Christus als Vater der Menschen verkündete Gott sind aber zwei ganz verschiedene Wesen.

---

[1]) Matth. V, 7. VI 12. 14/15. XVIII, 21/22. 35 u. a. [2]) Joh. XX, 14/23. Vergl. Zahn. Gesch. des neutest. Kanons I 170. 179. 220 u. f. 434. — Der in neuerer Zeit gemachte Versuch von Lic. O. Wuttig, das joh. Evang. und seine Auffassungszeit (1897), die allgemeine Annahme, dass das Ev. Johannes das zuletzt erschienene unsrer vier Evangelien sei, zu erschüttern, dürfte wohl ohne erheblichen Erfolg bleiben. [3]) Hefele, Konziliengesch. I 71. [4]) Vergl. Böhringer, die Kirche Christi I. B. III. Abt. 276/280. 357. 360/361. Baur, Kirchenq. 1860. I 149/151.

Der erstere ist mitunter wankelmütig, häufig parteiisch[1]) für die Nachkommen Abrahams, legt grossen Wert auf äusserliches Verhalten, belohnt mit irdischem Wohlergehen die Folgsamen und straft mit irdischen Plagen die Unfolgsamen und nicht nur diese, sondern auch die Nachkommen bis ins vierte Glied.[2]) Er befiehlt die Rache: er ist zornig; er verleitet David dazu, Israel und Juda zählen zu lassen und straft dann diese Sünde Davids mit Vernichtung von 70000 Israeliten durch die Pest.[3]) Die Nichtbeachtung der religiösen Überlieferung *(zu welcher jeder Zweifel ja schon eine Einleitung bildet)* will der jüdische Gott mit Steinigung oder überhaupt mit Ausrottung bestraft sehen.[4]) Es gilt dies Gebot des israelitischen Nationalgottes schon für jede am Sabbath verrichtete Arbeit und für jede Widersetzlichkeit gegen die Priesterherrschaft.[5])

Dagegen forderte Christus mit seinem kühnen Worte: „Ich aber sage Euch" *geradezu den Zweifel an die Vortrefflichkeit der jüdischen Überlieferung heraus.* Das Formenwesen und die Satzungen derselben teils bekämpfend, teils ignorirend, legte er allen entscheidenden Wert auf die Gesinnung. Dem Wesen des von Christus geoffenbarten Gottes entsprechend wurde die Liebe das höchste Gebot und die aus Liebe entsprungene Werktätigkeit stand höher als die Sabbathfeier.[6]) Gott wurde das Richteramt über die Seelen anheimgestellt; er verlangt aber nicht Steinigung oder Ausrottung der Sünder, sondern Reue und Besserung derselben. Und jedem, der seinen Schuldnern Barmherzigkeit erweist und ihnen vergiebt, dem wird auch Gott vergeben. Auch ist der Christ nicht für das Mass der ihm von Gott verliehenen Kräfte verantwortlich, sondern nur für ihre Ausbildung und Ausnützung zur Erkenntnis und Befolgung des göttlichen Willens.[7]) Der Christ, welcher durch Nachdenken und Gebet den Willen Gottes zu erkennen sucht, um nach ihm zu handeln, und alsdann der Stimme Gottes, die durch's Gewissen zu ihm spricht, im Reden

---

[1]) I. Mose VI, 6/7 I. Samuel XV, 9/10. 35. [2]) I. Mose XV, 18/21. XVII, 1/14. II. Mose III, 19/22. XX, 5. 12. XXI, 23/25, XXII bis XXXI. III. und IV. Mose. V. Mose IX, 1/8 u. a. [3]) II. Samuel XXIV, 1 u. 10/15. [4]) I. Mose XVII, 14. II. Mose XXXI, 14. III. Mose XVII, 4. XIX, 8 u. a. V. Mose XVII, 9/12. [5]) Diese Auffassung von dem starren und strengen Charakter des israelitischen Nationalgottes war aber eben die Folge davon, dass Gott nicht blos als Gebieter und Hüter der religiösen Tugenden angesehen wurde, sondern zugleich als Hüter des Zeremonialgesetzes und der bis ins Kleinste sich erstreckenden bürgerlichen Gesetze, die alle als religiöse Gebote gelten sollten; ebenso wie zur israelitischen Nation auch nur die gerechnet wurden, welche die äussern Forderungen des Zeremonialgesetzes erfüllten. [6]) Lukas VI, 36. Matth. V, 7. [7]) Vergl. Matth. XXV, 14/30.

und Handeln folgt, ist berechtigt zu sagen, dass er sich insoweit eins weiss mit Gott, ohne dadurch der Grösse Gottes Abbruch zu tun.[1]) Er darf es auch dann, wenn die Stimme des Gewissens der religiösen Überlieferung widerspricht. Jedem Kaiser giebt der Christ aber, was des Kaisers ist und ebenso sucht er auch den staatlichen Anordnungen gerne soweit zu entsprechen, wie sein Gewissen es ihm erlaubt.

Dagegen galt nach dem alten Testament jeder König oder Kaiser als Usurpator, da er eine Stellung einnehme, die eigentlich Jehovah gebühre.[2]) So verschieden ist aber von diesem Jehovah der von Christus den Menschen geoffenbarte Gott und Vater, dass der Glaube an den von Ewigkeit zu Ewigkeit vorhandenen Gott der Christen die Schilderung des Gottes der Juden mit der Schöpfungserzählung des alten Testamentes als durchsetzt mit den Zutaten der Phantasie von begabten und patriotischen Israeliten erscheinen lässt.

Den nachapostolischen Heidenchristen galten die Juden auch als ein von Gott verstossenes Volk und manche von jenen fanden im Mosaismus geradezu einen Gegensatz gegenüber dem Christentum.[3]) Und anderseits schreibt[4]) Ritschl: „*Dass Christus* (im Grunde) *der alle göttliche Offenbarung vermittelnde Logos, und als solcher Gott sei* (wie das Evangelium Johannes es darstellt), widerspricht der jüdischen und jüdisch-christlichen Ansicht und bildet *einen durch nichts zu verwischenden Gegensatz gegen die alte Religion.*“

Indem das Evangelium Johannes *Eine* aus Juden und Heiden hervorgegangene *christliche* Herde unter *Einheitlicher Führung* verlangte und *damit die nicht richtende allgemeine Nächstenliebe*, sowie *den Geist der Wahrheit verbunden sehen wollte, vereinigte es auf dem Papiere Dinge, die in Wirklichkeit unvereinbare Gegensätze bilden.*[5]) Die religiösen Meinungsverschiedenheiten, die unter den Aposteln und in der Christenheit *so lange bestanden, als man annahm, dass die einheitliche Führung nur durch den Geist Christi und seine idealen Gebote der Liebe bewirkt werden sollte,* mussten verschwinden.[6]) Nun sollte *diese* einheitliche Führung ersetzt werden durch *eine von Menschen vertretene Behörde, welche auf Grund von Religionsschriften oder der Tradition eine* ***religiöse Beherrschung*** *der Christen ausübt.* Es ist die letztere aber

[1]) Vergl. I. Kor. XII, 3. Apostelg. XVII, 28. Joh. VIII, 13/45. X, 30. XIV, 10 u. 28. Matth. XXIII, 13/31. Markus VII, 1/13. [2]) Ranke, Weltgesch. III. Erste Abt. 151, 153/160. [3]) Ritschl, Altkath. Kirche 1857. S. 172, 306. [4]) do. S. 307. [5]) Joh. IV, 23/24. VIII, 15. X, 16. XII, 47. XIII, 34/35. XV, 2, 17. [6]) Gal. II.

erstens etwas, was Christus seinen Jüngern nach den synoptischen Evangelien ausdrücklich und wiederholt verboten hatte. Zweitens ist eine Folge der religiösen Beherrschung durch eine solche Behörde die auf Seite 19 erwähnte Einteilung der Menschen in zwei Klassen und die Erweckung der Tendenz bei den Gehorsamen, *zur Verfolgung* der Ungehorsamen energisch mitzuwirken, *was den Krieg und den Hass statt der Liebe befördert.*[1]) Drittens bildet eine solche Behörde die religiöse Verfassung, die Gesetze und die Überlieferung in *ihrer Weise* aus.[2]) *Und zwar geschieht dies nun im Namen und angeblich auf Anordnung Christi,* während Jesus nach der sonstigen Geschichte und insbesondere nach den synoptischen Evangelien seit Beginn seiner Tätigkeit sich furchtlos der Todesgefahr ausgesetzt hat, gerade um die religiösen Gesetze durch die Gesetze der Liebe zu ersetzen und die Menschen von der sklavischen Gebundenheit durch die religiöse Überlieferung zu befreien. Es ergiebt sich also hieraus ein Verfahren, das *mit dem Geiste der Wahrheit unverträglich* ist. Und nun machte man *um der Kirche willen* auch die kritische Geschichtsforschung über die Stiftung der Kirche unmöglich.[3])

Die *Herrschaft der Kirche* wurde für die Kirchenväter der Gesichtspunkt, dem alle andern Rücksichten untergeordnet wurden. In der Darstellung der Geschichte musste eine ungenaue oder gar direkt unwahre Schilderung der tatsächlichen Verhältnisse die Oberhand gewinnen. Der frühere heftige Zwiespalt zwischen den Juden- und Heidenchristen, der sich auch auf die Apostel übertrug, wurde möglichst verwischt und die Apostel Paulus und Petrus als ganz einig dargestellt. Da die katholische Kirche die Beherrschung der Christenheit durch eine neue von ihr ausgehende religiöse Gesetzgebung anstrebte, so musste sie den Apostel Paulus, der mit ganzer Kraft gegen die religiöse Gesetzesherrschaft angekämpft hatte, mehr und mehr von der Stellung als Hauptapostel, die er eingenommen hatte, zurücktreten lassen.[4]) Dagegen wurde von ihr an die erste Stelle der Apostel Petrus gesetzt, der sich gefügiger gegen die christlichen Nacheiferer der jüdischen Hierarchie gezeigt hatte.[5])

Die menschliche Vernunft musste bekämpft werden. Denn sie verurteilt es, auf den Namen desjenigen, der durch Wort und Beispiel gegen die religiöse Beherrschung angekämpft hat,

---

[1]) Hefele, Konzilieng. V, 720. 817. 839. 872/880. 905/920. 1022/23 u. a. [2]) Vergl. Ritschl, Altkath. Kirche. 1857. S. 257 u. 312.329. [3]) Ritschl, Altkath. Kirche. S. 257. [4]) Zahn, Geschichte des neutest. Kanons, I. 263/65. 873/375, 379, 434. [5]) Vergl. Apostelg. XI. Gal. II, 12.

wiederum eine solche gründen zu wollen.[1]) Es war ja gerade der Umstand, dass Jesus gegenüber den Geboten der Liebe die jüdische Überlieferung vollständig hatte zurücktreten lassen, und der Kampf gegen deren Vertreter, die Pharisäer und Schriftgelehrten, was seinen gewaltsamen Tod zur Folge hatte. Denn die jüdische Überlieferung bedeutet die absolute Unterordnung des individuellen Gewissens unter die religiöse Überlieferung. Dagegen bedeutet die Lehre Christi den Fortschritt, der in der Befreiung des Gewissens und der Vernunft von der Unterdrückung durch die überlieferten Satzungen besteht. Die Herrschaft der katholischen Kirche bedeutet dann aber den wieder eingetretenen Rückschritt zur Unterdrückung von Gewissen und Vernunft durch die religiösen Satzungen dieser Kirche. Verschiedene Ursachen haben zumeist zur Bildung der Dogmen der katholischen Kirche mitgewirkt.[2]) Meinungsverschiedenheiten über das, was durch die Verkündigung des Dogmas fernerhin als objektive Wahrheit gelten soll, hat es *vor* der Verkündigung *immer* gegeben und *gleichfalls nach dieser, soweit die Zwangsgewalt der katholischen Kirche sie nicht zu unterdrücken vermochte.*[3]) Auf Zwang und nicht auf Überzeugung beruht also bei zahllosen Menschen das Bekenntnis zu den Dogmen der Kirche, und somit wird durch diese die Wahrhaftigkeit der Menschen schwer geschädigt. In schlimmster Weise zeigt sich also die katholische Kirche als die Vertreterin des Prinzips des Rückschritts. Den Weg, der objektiven Wahrheit näher zu kommen, schneidet sie durch ihre Dogmen und durch das Verbot des Zweifels bezw. der fernern Wechselwirkung zwischen der allgemeinen und individuellen Vernunft ab, und die persönliche Wahrhaftigkeit untergräbt sie durch den Bekenntniszwang.

Eine tiefe Bekümmernis ergreift uns, wenn wir bedenken, was Christus nach dem Ergebnis des ersten Abschnittes angebahnt, was er gewollt und wofür er gelitten hat, und wenn wir dann betrachten, wie die heidenchristliche Organisation, die sich als katholische Kirche zur religiösen Beherrschung der Christenheit zusammenschloss, es vermocht hat, aus solchem verehrungswürdigen Beginnen Christi, unter fortwährender Benutzung seines Namens, etwas zu schaffen, was in recht wesentlichen Punkten den Gegensatz zu dem von Christus Gewollten bildet, hierdurch aber auch in vielen Beziehungen statt Segen unermesslichen Un-

---

[1]) Syllabus. Satz 5. 10/11. 14/15. 19/23. 42. 77. [2]) Vergl. Harnack, Dogmengesch. 1888. I. 9/14. [3]) Vergl. dieserhalb insbesondere Hefele, Konziliengesch. I 217/720.

segen gebracht hat. Nur im Laufe der Zeit und unter Anwendung aller erdenklichen Mittel war dies möglich.

Zunächst mussten manche Begriffe geändert werden. Während nach Christi Lehre die Religion wesentlich in einem persönlichen Verhältnis der Gläubigen zu Gott bestand, wurde nun als das Wesentlichste der Religion der blinde Gehorsam gegen die katholische Religion und ihre Bischöfe bezeichnet. Von ihm wurde Seligkeit und Verdammung abhängig erklärt und so der Handel mit Bedrohungen und Versprechungen für das Jenseits schwunghaft zu Gunsten von Macht und Reichtum der Kirche betrieben.

Christus hatte die Wechselwirkung der individuellen und allgemeinen Vernunft vollständig frei gelassen. Er hatte es dadurch den Christen möglich gemacht, dem Prinzipe des Fortschritts treu zu bleiben und die menschliche Erkenntnis der objektiven Wahrheit immer näher zu bringen; und dies ist ja das Ziel, das der Wahrheitsliebe der Menschen gesteckt ist. Im Übrigen sind wir auf subjektive Wahrheitsempfindungen und auf subjektives Fürwahrhalten beschränkt. Neben der langsam fortschreitenden menschlichen Erkenntnis vermag sich die Betätigung der Wahrheitsliebe nur durch die persönliche Wahrhaftigkeit zu erweisen.[1]) Als aber die katholische Kirche mit ihrem Anspruch auf religiöse Beherrschung entstand, musste sie es sich zur Aufgabe machen, den Wahrheitsbegriff in möglichst unheilbarer Weise zu verwirren. Denn der Menschheit sollte ja der Glaube eingeimpft werden, dass die katholische Kirche die Besitzerin und Verkündigerin der objektiven Wahrheit sei. Mit einer solchen Behauptung wird aber in dem vollständig von der Kirche abhängigen Umfange die Wechselwirkung der allgemeinen und individuellen Vernunft abgeschnitten; beide haben nichts zu tun als sich zu unterwerfen. Das Prinzip des Fortschrittes ist verbannt, soweit die Verkündigung eines Dogmas seitens der katholischen Kirche Geltung erlangt.[2]) Denn die katholische Kirche erklärt sich bei der Beobachtung gewisser Formalitäten *für unfehlbar, womit von selbst die unbedingte Unterwerfung der Vernunft und die Verläugnung jeder entgegenstehenden Überzeugung gefordert ist.* Während Christus nur die vollständig freie Wechselwirkung der individuellen und allgemeinen Vernunft zur Verbreitung seiner Lehre benutzte und von seinen Jüngern benutzt sehen wollte, will der Katholizismus sie vom religiösen Gebiete, dessen Umfang er bestimmt, aus-

[1]) Vergl. Schoeller, Theol. Zeitschrift d. Schweiz, 1896. S. 180/187.
[2]) Vergl. Baur, Dogmengesch. 1865. I. S. 50/53.

schliessen. Der Katholizismus und die vollständig freie Wechselwirkung der allgemeinen und individuellen Vernunft bilden somit Gegensätze.[1]) Da aber auf dieser freien Wechselwirkung das Prinzip des Fortschrittes beruht, so bildet die katholische Kirche den Gegensatz zu diesem Prinzipe.

Zur Entstehung und Bedeutung des kirchlichen Dogmas.

Von *H. Kutter*, Lic. theol., Pfarrer in Neumünster-Zürich.

Wenn man von einem kirchlichen Lehrbegriff und seiner Entwicklung redet, als wäre ein solcher die selbstverständliche Konsequenz des christlichen Glaubens, oder wenn man gar die Notwendigkeit einer Selbstexplikation dieses Glaubens aus der Vorstellung zum Begriff aufstellt, so macht man sich die Frage, wie es überhaupt zu einem kirchlich anerkannten Lehrbegriff des Glaubens hat kommen können, nicht klar. Dass das Christentum einen erst noch zu entwickelnden unfertigen Glauben erzeugt habe, ist eine blosse Behauptung, welche für ihre Stringenz nur auf die Analogien mit den Gesetzen des natürlichen Geschehens hinweisen kann, aber gerade dadurch den eben in Frage stehenden Satz, ob der christliche Glaube eine blosse Erscheinung des Naturlebens sei oder eigenen Gesetzen gehorche, verdeckt. Weist man andererseits auf die Notwendigkeit der Kirche hin, den Angriffen der Häretiker durch eine geschlossene Reihe von Lehrsätzen die Spitze zu bieten, so ist wiederum nur die äussere Veranlassung, nicht aber der Grund für die Tatsache aufgezeigt, dass die Kirche gerade in dieser Weise auf die Angriffe antwortete. Es liesse sich ja gar wohl denken, dass die abwehrende Kraft der Kirche in der imponirenden Macht des kirchlichen Glaubenszeugnisses selbst, nicht aber in logisch formulirten Sätzen bestanden haben könnte.

Wir fragen daher mit Fug und Recht vor allen Dingen: Was hat die christliche Gemeinde bestimmt, streng formulirte, alle Gemeindeglieder bindende Bekenntnisse aufzustellen? Und vorher: Woher kam überhaupt dem christlichen Geiste der Trieb, seines Glaubens sich denkend bewusst werden zu wollen? Der christliche Glaube ist ja seiner ursprünglichen Idee nach nichts anderes, als die durch die Person Christi beschaffte und durch

---

[1]) Syllabus, Satz 10. 11. 14. 15. 22. 24. 77. 80.

den heiligen Geist vollzogene Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott selbst. Das Evangelium gibt sich nicht als eine bestimmte Summe von Lehren; was es bietet, ist ein neues göttliches *Leben*. Leben ist aber nicht nur ein Teil, sondern die Quelle aller Tätigkeiten des Menschen nach Leib und Seele. Aus dem Leben quillt das Denken so gut wie das Wollen und Fühlen, aus ihm schöpft jede Regung geistiger oder leiblicher Art ihre Kraft. Ist nun Gott wirklich der Grund des neuen Lebens im Menschen geworden, so sind alle Äusserungen desselben — der Intellekt so gut wie das Gefühl und der Wille — von Gottes zusammenhaltender Kraft gleichmässig bestimmt; da handeln alle Seelenkräfte gemeinsam und in schönster Harmonie, da gibt es für das Denken keine unverstandenen Objekte, kein Fragen und Suchen mehr, weil es gesättigt ist von der unendlichen Lebensfülle Gottes.

Wäre nun diese Vollendung des Reiches Gottes in den Menschen wirklich einmal dagewesen, so würde man nie begreifen, warum sich das Bedürfnis nach einem theoretischen Gottesverständnis wieder hätte regen sollen. Das wissenschaftliche oder spekulative Fragen nach Gott setzt sich Gott als unverstandenes Objekt zum Ziele der Forschung und hofft fortschreitend in dieser Erkenntnis zu wachsen. Wie ist dies aber in einem Zustand möglich, der ganz und gar von Gott bestimmt wird?

Hat also die christliche Kirche ein Bedürfnis nach spekulativem Gottesverständnis, so beweist dies, dass sie vom göttlichen Leben noch nicht völlig ergriffen ist. Indertat, wer die Schriften des Neuen Testamentes aufmerksam liest, der sieht, dass schon diese nicht so sehr an einem fertigen Besitze, als an einer Unvollkommenheit eines solchen orientirt sind. Gerade *der* Apostel, auf welchen man sich vorzugsweise stützt, um die Abgeschlossenheit des evangelischen Glaubens aufzuzeigen, Paulus, spricht von nichts so viel, als von dem Mangel, der ihm und seinen Gemeinden noch anklebt, und auch ihm ist erst mit der Wiederkunft Christi die Erfüllung seiner schmerzlichen Hoffnung gegeben.

Hieraus lassen sich die Folgen, die uns hier interessiren, leicht ziehen. Die Kräfte des Geistes, ohnehin durch die Macht der ursprünglichen Verkündigung Christi nicht in die ganze Fülle Gottes gezogen, fallen beim Aufhören dieser Macht sofort wieder auseinander, der Intellekt geht wieder seine eigenen Wege und bildet sich wieder Abstraktionen und Objekte, deren Geheimnis zu erforschen er sich aufs neue zur Aufgabe macht. Und zwar sind nun diese Objekte die aus der Verkündigung des Evangeliums resultirenden Gedanken. Der neue Eindruck zunächst von Gott dem Schöpfer und Vater aller Menschen geht über in das

Objekt des obersten Seins und der einheitlichen Ursache aller Dinge: der Eindruck ferner von Christus, dem Sohne Gottes, dem Stifter und Bürgen des neuen Heiles, geht über in die Frage nach dem Verhältnis Christi einmal zu Gott, aus welchem er geboren ist, dann zu der menschlichen Natur, die er angenommen hat. Namentlich musste gerade die Gegenüberstellung der beiden Personen: Vater und Sohn, nachdem dieses Verhältnis dem aus der Unmittelbarkeit apostolischen Denkens herausgekommenen und wieder selbständig gewordenen Verstande zum Rätsel geworden war, diese Gegenüberstellung, sagen wir, musste das Denken zu dem Versuche reizen, beide Personen in die Einheit eines und desselben Wesens zu verbinden, ein Versuch, an welchem sich die christliche Spekulation bis auf den heutigen Tag vergeblich abmüht. Dazu kommt nun noch drittens jene wunderbare Grundstimmung der Erlösung, welche man seit der Erscheinung des Heilands immer wieder nachempfand, eine Stimmung, die von selber darauf führte — wir werden sogleich davon reden — nach den Quellen des neuen Heilsgutes, sowie nach den Mächten, die es besiegt hatte, zu forschen. Sobald nun die genannten drei Gesichtspunkte selbständig in Aktion traten, war die Geburtsstunde der christlichen Dogmatik und damit auch die der christlichen Dogmen gegeben.

Wir haben soeben von der Grundstimmung der ersten Christen geredet und müssen hier noch einmal auf sie zurückkommen. Man kann indertat ohne weiteres sagen, dass, im Gegensatz zu der späteren mehr an der Idee der Versöhnung orientirten Stimmung der Christenheit, die der Erlösung die dominirende Macht in dem Bewusstsein der ersten Christen gewesen ist. Wenn es auch viele Beweise einer unzweideutigen Bekanntschaft der alten Kirche mit dem Gedanken der Versöhnung gibt, so kann man doch bei der Massenhaftigkeit aller sonstigen Äusserungen derselben fürs grosse Ganze behaupten: die griechische Kirche hat die Heilswirkung Jesu durchweg als *Erlösung*, nicht als *Versöhnung* empfunden. Was das sagen will, werden wir sogleich sehen.

Bekanntlich ist das Denken der ersten Christen nach den Zeiten der Apostel und apostolischen Väter (welche im grossen noch an der Unmittelbarkeit der apostolischen Aussagen teil nehmen) entschieden spekulativ gerichtet gewesen. Das beweist vor allem die von den Apologeten begierig aufgenommene und später immer weiter fortgebildete, höchst spekulative Idee vom göttlichen Logos. Wir haben oben den Grund hievon in einem Rückfall des Denkens aus der Gemeinschaft mit Gott auf seine gewöhnlichen Pfade erkannt. Wäre nun der Geist der ersten

Christen, wie z. B. später der der Reformatoren, von einer ethischen Grundstimmung eingenommen gewesen, so hätte er in seiner wiedererlangten Selbstbewegung nicht ohne weiteres die Richtung nach oben nehmen müssen, wie wir das bei den Reformatoren wirklich sehen. Indertat wurde ja der Geist der Reformatoren durch die mit neuer Macht ihn ergreifende Idee der Versöhnung so sehr bestimmt, dass er unter ihrer Herrschaft jedes Spekuliren über Gott und göttliche Dinge als unnütz und gefährlich abwies.*) Nicht so der Geist der alten Christen. Vielmehr wandte sich derselbe mit grösstem Eifer und in freiester Weise gerade den höchsten spekulativen Problemen zu. Aber damals war es nicht der Gedanke der *Versöhnung,* sondern der der *Erlösung,* welcher die Gemüter beherrschte. Liegt es da nicht nahe, diese Grundstimmung der Erlösung mit jenem freien Gedankenflug in causale Verbindung zu bringen?

Wir haben soeben darauf hingewiesen, dass die Reformatoren in Folge der sie beherrschenden Versöhnungsidee nicht zur freien Spekulation aufgelegt waren. Das ethische Interesse waltete in ihrer Stellung zu Gott vor, und ethische Interessen sind der Reinheit der Spekulation stets gefährlich gewesen. Gerade diese ethischen Interessen treten bei der Idee der Erlösung viel mehr zurück. Unter der Herrschaft der Versöhnungsidee werden alle auftauchenden Fragen auf eben dem Boden gelöst, auf dem sie entstanden sind: auf dem Boden des Gewissens. Der schuldige Mensch, durch die Versöhnung mit seinem Gott wieder eins geworden, verlegt den Mittelpunkt seines Lebens in das Ethische und frägt nur nebenbei nach dem Wesen des mit ihm versöhnten Gottes, weil er gerade in der Versöhnung Gott in einer Weise kennen gelernt hat, die ihm alle weiteren Fragen auslöscht. Ganz anders verhält es sich, wenn die Idee der Erlösung vorherrscht. Da hat der Mensch seinem Gott noch nicht ins Herz geschaut, da ist also seine Freude an der Spekulation noch nicht durch das wundervolle Bewusstsein verdrängt, in der Gnade Gottes Frieden und volle Genüge zu haben. Auf diesem Standpunkt will der Mensch noch wissen, wer der ist, der ihn erlöst hat, wie die Erlösung selber zu verstehen ist, und wie die Mächte beschaffen sind, aus welchen er erlöst ist.

Wir begreifen jetzt, warum die Regsamkeit des christlichen Geistes in ihren Anfängen eine so entschieden spekulative Richtung genommen hat, wie es zu einer origenistischen Dogmatik

*) c. f. Melanchthon loci. Ausg. 1521. Mysteria divinitatis rectius adoraverimus, quam vestigaverimus.

und zu einem trinitarischen und christologischen Dogma gekommen ist.

In diesen Dogmen hat die geschilderte Eigentümlichkeit ihren Höhepunkt erreicht, weshalb sie auch wie alle Höhepunkte geistiger Geschichten nicht von einzelnen, sondern von der Gesamtheit herausgestellt worden sind. Dieser Höhepunkt besteht darin, dass — wie uns die Schriften des einflussreichsten Beförderers des Nicänums: Athanasius, lehren — die Idee der Erlösung mit dem begrifflich formulirten Satze im Dogma identifizirt wird. Für Athanasius und die Orthodoxie steht und fällt die Erlösung mit dem Homousios des Sohnes. Ganz so verhält es sich später mit der christologischen Formel: Im Interesse der richtig verstandenen Erlösung kamen die Väter von Chalcedon zu ihren widerspruchsvollen Sätzen.

So ist die alte Kirche, wenn man will, dazu verurteilt gewesen, das Heilsgut des Christentums in einem Produkte der spekulativen Phantasie zu erschauen. Und doch würde man ihr mit diesem Urteile sehr unrecht tun. Wohl hat sie nur die Interessen des christlichen Intellektes in einem Dogma fixirt, allein sie fand in ihm sich selbst, ihre eigene Frömmigkeit wieder. Der alte Christ lebte, wie kein späterer, in den trinitarischen und christologischen Lehren; der Glaube, der da selig macht, war ihm wirklich unmittelbar eins mit diesen Formeln. In diesem Sinne kann man nicht einmal von Dogmen als abgeschlossenen, in die Höhe der Unverständlichkeit gerückten Lehrsätzen der alten Kirche reden. In der Trinität und Zweinaturenlehre pulsirte ihr eigenes Leben.

Ein Mangel bleibt natürlich bei dieser intellektuell gerichteten Glaubensformulirung, der Mangel des frischen, aus den Tiefen des Gewissens stammenden Lebens. Was den Griechen fehlte und noch fehlt, ist die Aufnahme der Versöhnungsidee in ihr innerstes Denken. Hier ist ihr die lateinische Kirche ergänzend zur Seite getreten. — Wir versagen es uns aber, in unserm Zusammenhang näher hierauf einzugehen, und fassen zum Schluss noch die providentielle Bedeutung der altkirchlichen Dogmen in eine kurze Betrachtung zusammen.

Die intellektuell zugeschnittenen Dogmen machen uns die Welt des über den Menschen wohnenden Gottes in ihrer von allen menschlichen Interessen abgelösten Absolutheit in ergreifender Weise eindrücklich. Hier, wo das kirchliche Denken sich mit Gott selber befassen will, hier, wo es Christum in seiner eigentümlichen Beschaffenheit zu begreifen strebt, wird es klar, dass Gott nicht nur für unsere Bedürfnisse da ist, wie uns die

Versöhnungsidee allein so leicht glauben machen könnte — dass er vielmehr ein eigenes Leben lebt und zunächst als der, der er ist, erkannt sein will. Gerade dies ist aber auch die letzte Absicht des Evangeliums, wie sie in den Worten des Heilandes Ausdruck findet: „Dein Name werde geheiligt" und „das ist das ewige Leben, dass sie dich, dass du allein wahrer Gott bist und den du gesandt hast, Jesum Christum, erkennen."

Harnak hat einmal in seiner Dogmengeschichte die Bemerkung gemacht, dass man in gewissen Kreisen heute lieber den Augustin als den Athanasius preisgeben würde.*) Das Gesagte lehrt uns auch eine solche Stimme begreifen, wenn auch nicht, wenigstens nicht in dem erwähnten Wortlaute, billigen. Die alten Dogmen, an welche Athanasius sein Leben gewagt, kreisen heute noch mit majestätischem Adlerfluge, unbeirrt von unsern „ethischen" Interessen und Gesichtspunkten, über unsern Häuptern, sie greifen nicht mehr in unser Leben ein, aber sie mahnen uns, über dem beständigen Fragen nach dem, was uns gebührt und obliegt, das göttliche Sein und Leben selbst nicht zu vergessen.

Rechtsgutachten über die Berechtigung an „Kirchenörtern"

von Dr. jur. *F. Meili,* Professor an der Universität Zürich.

Die Tatsachen.

1. Im Jahre 1894 beschloss die Kirchgemeinde Wetzikon den Bau einer neuen Kirche. Sie ist jetzt erstellt.

Über die bestehenden Rechte an den Kirchenstühlen („Kirchenörtern") gibt ein Protokoll (Kirchenurbar) Auskunft, dessen Errichtung auf einem Beschlusse des Stillstandes vom 3. November 1814 beruht. In diesem *„Protokoll der Kirchenstühle Wetzikon"* kommt folgende Stelle vor, die von der Hand des Pfarrer Konrad Nägeli am 13. Februar 1815 geschrieben ist.

Im Jahre 1713 war die Kirche wesentlich erweitert und beinahe neu erbaut worden. Nach vollendetem Bau wurden die Kirchenstühle (mit Ausnahme von 4 Männerstühlen im Chor, *die für Geld verkauft wurden*) teils den Hauseigentümern, teils Familien, teils ganzen Dorfschaften *zugeteilt,* teils *allgemein gelassen,* teils *der Kirche* unter dem Namen Sängerstühle *zugeschrieben,* wie alles in dem alten Stillstandsprotokoll, vornämlich von pag. 90 bis 106 und an andern Orten jenes Protokolls zu sehen ist. *Nach*

*) Dogmengesch. Bd. I, S. 20 3. Aufl. cf. Bd. II, S. 21. 3. Aufl.

der ursprünglichen Verfügung sollten zwar die Privatstühle bei den Häusern ein für alle Male bleiben. Weil aber viele neue Häuser auf neue Plätze erbaut wurden, so konnte diese Verfügung nicht in Kraft bleiben, sondern, ungeachtet unter den Herren Pfarrer Ulrich und Schmidli von A. 1732 bis 1772 E. E. Stillstand wiederholt beschloss, es *müsse jeder Stuhl bei seinem Hause bleiben,* so wurde dennoch schon unter jenen beiden Herren von 1740 anhin und wieder Kirchenörter *verkauft, vertauscht, geerbt, legirt* u. dgl. Weil aber viele und nach und nach alle Eigentümer durch Wegziehen aus der Gemeinde, durch Verkauf und endlich durch Absterben sich entfernten und die neuen Eigentümer dem grösseren Teile nach den Pfarrern nicht verzeigt wurden, so entstanden nach und nach solche Dunkelheiten, dass daraus im Laufe der Zeit *zahlreiche Prozesse* entstehen könnten. Deswegen hat E. E. Stillstand auf den Antrag des Pfarrers bereits den 3. November 1814 einmütig erkannt: *es solle ein besonderes Protokoll für die Kirchenstühle gemacht, eine Bereinigung der Kirchenörter vorgenohmen und die Stühle mit schwarzen Nummern bezeichnet werden.* Dieses ist nun geschehen; zu zweyen widerholten Malen wurde ab der Kanzel verkündigt, *die Eigentümer der Kirchenörter* sollen sich im Pfarrhause melden, widrigenfalls in dem neuen Protokolle die alten Namen vom Jahre 1713 wieder würden eingesetzt werden und die Saumseligen sich den allfälligen künftigen Schaden selbst bey zu messen hätten. Dennoch sind Viele mit der Anzeige zurück geblieben, so dass der Verfasser dieses Protokolls dadurch von aller Schuld frey zu sein glaubt.

Das erwähnte Protokoll besteht, wie es selber anführt, aus drei Teilen:

der *erste* Teil begreift das ganze Chor S. 5—80.
der *zweite* Teil die beiden Geflezze S. 82—200.
der *dritte* Teil die beiden Emporkirchen S. 270—278.

Auf S. 280 sind auch die Rechte der Gemeinde Seegräben auf die Kirche Wetzikon mit folgenden Worten erwähnt:

„N. B. Die Gemeindegenossen von Seegraben sollend sowohl in Mannen- als Weiberstühlen in der oberen und unteren Kirchen in den Nachpredigen geduldet und von keinem ausgethan werden, als die auch ein schöne Steuer an Kirchenbau gegeben."

Und der vorhin zitirte Pfarrer Nägeli bemerkt zu dieser Notiz Folgendes:

„Durch die Nachpredigen wurden ehemals auch die Kinderlehren verstanden. Es sind also hier gemeint teils die Nachmittagspredigten an den heiligen Festtagen, teils aber die Kinderlehren.

Die Seegräber hatten übrigens Ao 1713 an den Kirchenbau von Wetzikon aus ihrem Kirchengut zweihundert Gulden gegeben."

2. Aus dem Protokolle der Kirchenstühle ergibt sich, d ss der Stillstand s. Z. die Kirchenörter, soweit er sie sich nicht vorbehielt und soweit nicht im Anfange dieses Jahrhunderts schon bestimmte Privatrechte an den Kirchenörtern bestanden, verkaufte.

Einzelne Örter fielen auch an die Kirchengemeinde zurück. Vgl. z. B. S. 144 und 145;

„Weil aber dieser (der bisherige Eigentümer) aus dem Armengut hat unterstützt werden müssen, so gehören nun diese drey Oerter dem Kirchengut."

Ferner ergibt sich aus dem Protokolle, dass das Kirchengut einzelne Stühle jedes Jahr vermietete. Vgl. z. B. S. 116.

Im Übrigen enthält das Protokoll die successive Vormerknahme der jeweiligen Eigentümer an den Kirchenörtern also mit Angabe der Rechtsnachfolger derjenigen Personen oder Hauseigentümer, unter welche 1713 (wie die herausgehobene Stelle sagt) die Kirchenstühle zugeteilt worden waren.

Die Kirche Wetzikon hatte im Verlauf der Zeit verschiedene Änderungen und Erweiterungen erfahren, so im Jahr 1765, 1773 und 1781, 1823, 1868 und 1875, aber die Einteilung der Stühle wurde in der Basis nicht wesentlich verändert.

3. Die Kirchenpflege Wetzikon stellte Kirchenortsurkunden aus (unterzeichnet vom Präsidenten und Kirchenschreiber), die folgenden Wortlaut haben:

Zu wissen sei hiemit, dass . . . . . nach Inhalt des Kirchenprotokolls rechtmässige . . Besitzer des mit No. . . . bezeichneten . . . Ortes . . . . in der Kirche . . . . . sei. De . . selben oder de . . jeweiligen rechtmässigen *Inhaber . . . dieser Urkunde* wird zur Pflicht gemacht, *von jeder Handänderung, geschehe sie durch Kauf, Tausch, Erbschaft oder wie immer* am gehörigen Ort *unverweilte* Anzeige zu machen, damit die nötige *Umschreibung* auf den Namen des jeweiligen Besitzers stattfinden könne.

4. Als die Kirchgemeinde Wetzikon im Jahr 1894 den Bau einer neuen Kirche beschloss, liess die Kirchenpflege vorsichtshalber Pläne der alten Kirche anfertigen, aus welchen die Lage der einzelnen Kirchenörter festgestellt werden kann.

Die Kirchenpflege wendete sich sodann an das Bezirksgericht Hinweil aus *zwei* Gründen. *Einmal* handelte es sich darum, die Ansprecher an Kirchenörtern, die nicht ausgemittelt werden konnten, gerichtlich zur Erhebung ihrer Ansprüche aufzufordern und *sodann* darum, die Verifikation der vorhin erwähnten Pläne festzustellen.

Das Bezirksgericht Hinweil entsprach den gestellten Begehren mit Beschluss vom 14. März 1895. Speziell aufgeführte Personen wurden darnach öffentlich aufgefordert, ihre Ansprüche bis zum 1. April 1895 unter Vorlegung der bezüglichen Urkunden (Kirchenortsscheinen u. s. w.) anzumelden, unter der Androhung, dass im Falle fruchtlosen Fristablaufs diese Ansprüche als durch Verzicht untergegangen betrachtet würden.

Eine weitere Frist wurde *allen* Inhabern bezw. Ansprechern von Kirchenörtern angesetzt, um gegen die beiden in der Gerichtskanzlei zur Einsicht aufliegenden Bestuhlungspläne allfällige

Einwendungen geltend zu machen, ansonst diese Pläne als stillschweigend für richtig anerkannt angesehen würden.

Aus dem Gerichtsbeschlusse vom 18. April 1895 ergibt sich, dass gegen die Pläne Niemand Einwendungen geltend gemacht hat. Dagegen erhob Frau Witwe Karoline Huber geb. Gujer von Zollikon im alten Schulhaus Kempten Anspruch auf das Männerort Nr. 11 (Emporkirche) laut der Kirchenortsurkunde vom 1. Mai 1866 lautend auf Ferd. Trachsler in Kempten. Sie brachte vor, ihr Schwager habe den Kirchenortsschein an ihren verstorbenen Mann *um 20 Fr.* verkauft und sie spreche dieses Recht jetzt an; denn ihre Kinder in Amerika machen es nicht geltend. Es erfolgten noch zwei weitere Ansprachen; die eine scheint mit der eben erwähnten zu kollidiren.

5. Anlässlich der Publikation des Baugespanns der neuen Kirche wurden ganz vereinzelte Stimmen laut, dass am Ende kraft des Neubaues die alten Rechte untergehen könnten.

Diese Tatsache veranlasste die Kirchenpflege an die Kirchgenossen ein Zirkular zu erlassen (Februar 1895), in welchem folgende Stelle vorkommt:

„Um allen Missdeutungen und Befürchtungen entgegen zu treten, teilen wir Ihnen mit, dass die Kirchenpflege schon unterm 16. Januar a. c. beschlossen hat, nach Bereinigung des Urbars eine Vorlage betr. *angemessene Befriedigung* der Kirchenstuhlbesitzer auszuarbeiten und seinerzeit diese Vorlage der Gemeinde zu unterbreiten. Bis zu dieser endgültigen Erledigung durch die Gemeinde seien die Rechte der Kirchenstuhlbesitzer geschützt. Wir sind der guten Zuversicht, dass bei etwelchem Engegenkommen von beiden Seiten auch diese Frage so gelöst werden kann, wie es den Betreffenden sowol als der Gemeinde zur Ehre gereicht.

Im Falle Stillschweigens Ihrerseits während 5 Tagen vom Empfang dieser Mitteilung nehmen wir an, Sie gehen mit obigen gewiss zweckdienlichen Schlussnahmen einig.“

6. Die Kirchenpflege Wetzikon trägt sich seit längerer Zeit mit dem Gedanken, die Kirchenörter aufzuheben, „um auf diese Weise die Gleichberechtigung aller Glieder der evangelischen Gemeinde im Gotteshause zu statuiren.“ Zu diesem Zwecke richtete die Kirchenpflege (im Januar 1898) ein neues Zirkular an die Kirchgenossen und empfahl ihnen, in dieser liberalen Weise zu Gunsten einer „freien Kirche“ auf die Eigenorte zu verzichten. Zu diesem Zwecke ersuchte die Kirchenpflege um Beantwortung folgender Fragen:

1) Schenken Sie der Gemeinde Ihre alten Orte, resp. verzichten Sie ohne Entschädigung auf Ihre Stuhlrechte?
2) Sofern Sie nicht gesonnen sind, Ihre Kirchenorte zu schenken, welche Entschädigung verlangen Sie?

Am Schlusse des Zirkulars wurde noch hinzugefügt:

Sollten Sie bis Ende Februar 1898 unsere Anfrage unbeantwortet lassen, nehmen wir an, dass Sie Verzicht leisten und ohne weiteres den Beschlüssen der Gemeinde sich zu unterziehen gesonnen sind.

7. Nach einer vorläufigen Zusammenstellung stellt sich das Ergebnis der gemachten Eingaben folgendermassen:

a) 17 Orte sind von 13 Eigentümern geschenkt,

b) 16 Eigentümer behalten sich noch Unterhandlungen vor ohne Angabe der Entschädigungsforderung in Ziffern, indem Einzelne auf den Durchschnittspreis verweisen.

Abgesehen davon aber werden nicht unerhebliche Rechtsansprüche gestellt. Ich hebe die Forderungsansprüche kurz heraus:

4	Orte	à	Fr.	20. —	= Fr.	80. —
3	„	à	„	25. —	= „	75. —
13	„	à	„	30. —	= „	390. —
1	„	à	„	35. —	= „	35. —
15	„	à	„	40. —	= „	600. —
36	„	à	„	50. —	= „	1800. —
10	„	à	„	60. —	= „	600. —
1	„	à	„	65. —	= „	65. —
5	„	à	„	70. —	= „	350. —
6	„	à	„	75. —	= „	450. —
4	„	à	„	80. —	= „	320. —
9	„	à	„	100. —	= „	900. —
2	„	à	„	110. —	= „	220. —
1	„	à	„	120. —	= „	120. —
8	„	à	„	150. —	= „	1200. —
4	„	à	„	200. —	= „	800. —
1	„	à	„	300. —	= „	300. —
123	Orte.	Dafür wird eine Entschädigung verlangt von			Fr.	8305. —

Ein Kirchgenosse erhob in rekommandirter Zuschrift vom 24. Februar 1898 eine Protestation *gegen* die Auszahlung von Entschädigungen an die Inhaber der reservirten Kirchenörter; er bestritt der Kirchgemeinde jedes Recht dazu.

8. Mit Rücksicht auf diese Situation wendete sich die Kirchenpflege Wetzikon an mich mit dem Gesuche ein Rechtsgutachten über folgende Fragen auszuarbeiten:

1. Sind die Eigentümer von Kirchenörtern der alten Kirche berechtigt, von der Kirchgemeinde Entschädigung für die durch Abtragung der alten Kirche unmöglich gewordenen Kirchenorte zu verlangen?

2. In bejahendem Fall: In welchem Umfange könnten solche Ansprüche rechtlichen Schutz finden?

3. Event. wären solche Eigentümer auch berechtigt, in der neuen Kirche Anweisung ihrer frühern Orte zu verlangen? Oder wären solche pflichtig, nach Anweisung der Kirchgemeinde solche anzunehmen?

Die Kirchenpflege Wetzikon (Herr Vizepräsident Büeler) bemerkte anlässlich der Überreichung der Akten, weder die

Kirchenpflege noch die Kirchgemeinde wolle absolut den Standpunkt einnehmen, dass eine billige Entschädigung verweigert werde, wol aber werde sie sich überspannten Forderungen widersetzen.

In juristischer Beziehung.

I.

Sowol nach der juristischen Doctrin als auch speziell nach der Gesetzgebung des Kantons Zürich sind die den Privaten kraft Ausstellung von Kirchenortsurkunden oder Anerkennung im Kirchenurbar eingeräumten Kirchenörter als wirkliche Privatrechte (Servituten oder Gebrauchsrechte) anzusehen.

Allerdings lässt sich die Rechtsansicht verfechten, dass dieses Privatrecht durch den von der Gemeinde beschlossenen Abbruch der Kirche untergegangen sei. Indessen entspricht es doch der wahren Gerechtigkeit besser, diesen Standpunkt nicht zu schützen, sondern eine Entschädigungsforderung wenigstens prinzipiell zuzulassen.

1. Zunächst muss man unterscheiden:

a) die Rechte, welche den Privatpersonen auf Grund eines privatrechtlichen Titels (Kauf, Tausch, Erbrecht, Ersitzung) eingeräumt worden sind, also diejenigen Rechte, welche äusserlich zur Anerkennung gelangten durch Ausstellung eines Kirchenortsscheines. *Hier haben wir es mit wirklichen Privatrechten zu tun.*

Ein Teil derselben ist freilich zweifellos untergegangen kraft des gerichtlichen Aufrufs und Unterlassung der Anmeldung.

b) die Rechte, welche einzelnen Schulbezirken und Zivilgemeinden zugeschieden wurden. *Hier liegen Akte der Verwaltung* vor.

Nur beiläufig will ich bemerken, dass die Eintragung der Rechte in das Protokoll (Urbar) nicht etwa konstitutive, sondern nur deklarative Bedeutung hat: das Urbar dient zum *Beweise.*

Eine *separate* Stellung bezüglich der Kirchenörter beziehungsweise über die berechtigte Benützung der Kirche nimmt die Gemeinde *Seegräben* ein: hier war eine spezielle Art der Kirchenbenützung vorgesehen, die nicht auf gleicher Linie steht mit den Privatrechten an Kirchenörtern. Ähnlich hatte „die hohe Kommission des Innern“ am 25. März 1818 angeordnet, dass einzelne

Bänke „dem Schulbezirke Kämpten“ „abgetreten“ werden (Protokoll S. 276). Ähnliches kam auch sonst vor bezüglich andrer Schulbezirke in der Gemeinde Wetzikon. In dieser Beziehung sind keine Privatrechte an Kirchenörtern begründet worden und es liegt ein ganz ähnliches Verhältnis vor, wie es 1867 vom Obergerichte Zürich in Sachen Zivilgemeinde Gündisau gegen die Kirchgemeinde Russikon beurteilt worden ist. Vgl. Schaubergs Zeitschrift XIX. S. 162—164.

„Die Klägerin hat nichts Erhebliches dafür anzuführen gewusst, dass die Kirchgemeinde in früherer Zeit *das Verfügungsrecht* mit Bezug auf einzelne Kirchenbänke zu Gunsten der Zivilgemeinden aufgegeben habe, und *ohne das Vorhandensein* besonderer Verhältnisse ist anzunehmen, *es sei die Zuscheidung ganzer Bänke an alle einzelnen Zivilgemeinden lediglich ein Akt der der Kirchgemeinde zustehenden Verwaltung und keineswegs die Ausführung eines Vertrages gewesen.*“

Ferner lässt sich auf der andern Seite sagen, dass der Verlust einzelner Kirchenörter nicht ganz liquid erscheint da, wo das Protokoll auf die Tatsache der Armenunterstützung abstellt, — indessen ist darauf nicht weiter zu insistiren. Für den Verzicht muss namentlich auch massgebend sein Dasjenige, was sich an den vorhin erwähnten bezirksgerichtlichen Aufruf anschliesst.

2. Wenn es sich nun weiter darum handelt, die juristische Natur des Privatrechts an Kirchenstühlen zu bezeichnen, so muss man neuerdings unterscheiden:

a) *solche Berechtigungen, welche mit bestimmten Grundstücken und Häusern dauernd und bleibend verbunden sind (Realrechte).* Rechtsgeschichtlich steht fest, dass dies vielfach vorkam und vorkommt: man sprach dann von Realstühlen. Eine Analogie dazu sind die Erb- und Familienbegräbnisse. Vgl.

Richter: Lehrbuch des kathol. und evangel. Kirchenrechts (8. Aufl. von Dove und Kahl § 319 S. 1345 und 1346).

Dernburg: Lehrbuch des preuss. Privatrechts III. § 96.

Bei diesen Berechtigungen kann man von dinglichen Rechten an einer fremden Sache analog der Superficies (welches Rechtsinstitut auch im zürcherischen Rechte anerkannt wurde) sprechen. Mit der Verbindung dieser Rechte mit bestimmten Liegenschaften hängt naturgemäss eine *eigentümliche Vererblichkeit* zusammen.

Auch in unserm Rechtsgebiete des Kantons Zürich entstand *früher* die Auffassung, dass die Kirchenörter immer zu den betreffenden Häusern gehören und dass sie nie von denselben hinwegverkauft werden dürfen. Diese Rechtsansicht bestand

speziell auch in der Gemeinde Wetzikon. Vgl. neben der gleich im Anfange herausgehobenen Stelle des Protokolls:

Felix Meier: Geschichte der Gemeinde Wetzikon. 1881. S. 348—353.

In diesem Buche findet sich eine sehr interessante Darstellung der grossen Streitigkeiten, welche sich an die Rechte der Kirchenstühle speziell in Wetzikon anlehnten, — dieser „streitbare Gegenstand" zieht sich, so sagt Meier S. 346, wie ein roter Faden durch die Geschichte von Wetzikon hin.

b) Solche Berechtigungen, welche den Charakter gewöhnlicher Privatrechte haben und in ganz gleicher Weise wie diese dem Verkehre und der Beerbung unterworfen sind.

Der juristische Charakter dieser Berechtigungen ist allerdings vielfach diskutirt worden. Dass es sich nicht um ein Eigentum an Kirchenstühlen handeln kann, ist klar; denn das Eigentum an der Kirche steht (nach protestantischem Kirchenrechte) den Gemeinden zu und bei den Kirchenstühlen liegen ja Rechte *Dritter* in der Kirche in Frage. Das preussische Landrecht hat freilich mehrfach vom Eigentum an Kirchenstühlen gesprochen (Teil II Titel 11 § 681—683), allein dies war ein doktrineller Missgriff, der sich aus dem darin weitgefassten Begriffe des Eigentums erklärt, den jenes Gesetzbuch auch bei Rechten ohne körperliche Unterlage verwendet.*) Es sind die verschiedensten Ansichten über die juristische Natur der Rechte an Kirchenstühlen aufgestellt worden, z. B. sprach man von einer Servitut, einer Reallast, von einem dauernden Gebrauchsrechte mit dem Beifügen, es handle sich um eigentümliche deutsch-rechtliche Bildungen. Die verschiedenen Rechtsauffassungen sind rekapitulirt von

Karl Meidinger: Über die Rechte an Kirchenstühlen nach katholischem und protestantischem Kirchenrechte. Berlin 1891.

Unzweifelhaft ist die Frage nicht ganz einfach, wie denn gelegentlich in der Schweiz anerkannt wurde, dass die Rechte an Kirchenörtern im Rechtssystem kaum unterzuordnen seien. Vgl. *Zeitschrift für schweizerisches Recht* VIII (Abteilung Rechtspflege und Gesetzgebung) S. 71.

Das deutsche Reichsgericht drückt sich folgenderweise aus:

Nach heutigem Rechte sind die dem Gottesdienste geweihten Sachen dem Verkehre nicht entzogen. Sowol die Kirchengebäude selbst als die einzelnen für den Gottesdienst bestimmten Gegenstände können im Privateigentume stehen. Folgerichtig ist auch die Möglichkeit von *dinglichen oder persönlichen Gebrauchsrechten* an letztgenannten Gegenständen, *zu*

*) Auch in zwei Erlassen von Greifswalde (1833 und 1854) wird von „Eigentum" an den Kirchenstühlen gesprochen. Vgl. die D. Z. für Kirchenrecht, Dritte Folge. VIII. S. 214—216.

welchen unter anderen die Kirchenstühle und Kirchensitze gehören, nicht ausgeschlossen. . . . . Diese Gebrauchsrechte können auf privatrechtlichen Erwerbstiteln beruhen und verschaffen in diesem Falle dem einzelnen Kirchengliede einen privatrechtlichen Anspruch auf die Benutzung eines bestimmten Kirchenstuhles und Kirchensitzes. (Entscheidungen in Zivilsachen VII S. 137 u. XVI S. 160).

3. Was speziell das Recht des Kantons Zürich anbetrifft, so ist Folgendes zu sagen.

Das frühere Privatrecht des Kanton Zürich (1854) enthielt eine Bestimmung im Sachenrechte (§ 481), die so lautet:

> Das Recht auf bestimmte Kirchenörter ist in der Regel ein persönliches Gebrauchsrecht, nicht eine Gerechtsame des Hauses und wird auch nicht als Zubehörde desselben angesehen.

Die gleiche Bestimmung ging auch in das Privatrecht des Kantons Schaffhausen über (§ 423).

Bluntschli führte in seinem Kommentar zu dieser Norm an, die Erwähnung des Rechtes auf die Kirchenörter passe zwar eigentlich nicht in das Kapitel der Sachen, da es sich hier um Rechte handle. Man habe aber eine Bestimmung in dieser juristischen Umgebung getroffen, weil sich gelegentlich Zweifel darüber erhoben haben, ob die Kirchenörter oder Kirchenstühle als eine rechtliche Zubehörde der Wohnhäuser aufzufassen seien, — diese Zweifel wurden durch den erwähnten Rechtssatz erledigt. Das zürcherische Privatrecht hat also damit ausgesprochen, dass die Kirchenörter von dem Hausbesitz abgelöst seien und als Rechte der Person gelten.

Anlässlich der neuen Redaktion des Zürcherischen Privatrechts (gültig von 1888 an) wurde der erwähnte Gesetzesartikel *gestrichen,* weil an diesem Satze Niemand zweifelte und man eine *ausdrückliche* Norm für überflüssig hielt. Vgl.

Schneider: Kommentar zum Privatrecht. Gesetzbuch zu § 50 Nr. 2.

Darnach werden also im Kanton Zürich die Kirchenörter als „persönliche Gebrauchsrechte" bezeichnet werden müssen. Allein diese Charakterisirung ist nicht ganz scharf. Was man eigentlich im alten Privatrechte des Kantons Zürich sagen wollte, ist nur das, dass man den Kirchenörtern nicht den Charakter von Zubehörden der Liegenschaften zuzuschreiben habe. Der Ausdruck „persönliches Gebrauchsrecht" ist aber vieldeutig. *Zunächst* verleitet er zu der Ansicht, als ob das fragliche Recht an einer Person hafte und mit ihrem Untergange selber verschwinde. Allein dies ist zweifellos nicht der Fall: die Kirchenörter sind nach zürcherischem Rechte dem Verkehre anheimgegeben, sie können verkauft, vertauscht, geschenkt und frei vererbt werden, — die früher erwähnte Fassung der Kirchenortsurkunden in Wetzikon bringt diese Rechtstatsache gut zur Anschauung. *Sodann* passt ja die

Charakterisirung der „persönlichen Gebrauchsrechte“ nicht für die speziell benannten Rechtsfiguren von Personalservituten, die wir im privatrechtlichen Gesetzbuche des Kanton Zürich kennen: wir haben hier kein Nutzniessungsrecht (§ 276 ff) und auch kein Wohnrecht (§ 301 ff) vor uns. Unter diesen Umständen scheint es mir richtiger, die Rechte an Kirchenörtern als *Servituten* zu bezeichnen, die deswegen der notarialischen Eintragung *nicht* bedürfen, weil sie ständige Anstalten sind (§ 245), — sie werden weiter gestützt und getragen durch das Kirchenurbar und die Besitzesausübung. Allerdings ist es richtig, dass Servituten *in der Regel* zu Gunsten eines Grundstückes bestehen und hier haben wir vorhin gesehen, dass die Kirchenörter der Person zustehen und nicht dem jeweiligen Eigentümer des Hauses. Allein das zürcherische Privatrecht bestimmt in § 239 weiter:

> *Ausnahmsweise* kann die Grunddienstbarkeit auch zu Gunsten einer Korporation und selbst einer *einzelnen* Person bestellt werden.

In der Tat bestehen ja viele Weide- und Waldnutzungsrechet und Wegrechte zu Gunsten der Gemeinden (zum Besten ihrer Angehörigen); ferner können auch Brunnenrechte zu Gunsten *solcher* Personen begründet werden, die *keine* Liegenschaft besitzen. Bluntschli war es, der s. Z. gerade in der vorliegenden Materie dieser Weiterentwicklung des römischen Rechts das Wort redete: er betonte treffend, man müsse mit freiem Blicke das moderne Leben in's Auge fassen. Vgl.

Bluntschli: Staats- und Rechtsgeschichte der Stadt und Landschaft Zürich. 1839. II. S. 107 u. 108.

Übrigens hat auch das deutsche Reichsgericht den römischrechtlichen Satz, dass eine Grunddienstbarkeit *nur* zum Besten eines bestimmten Grundstückes bestehen könne, nicht festgehalten. Es anerkannte die Zulässigkeit einer Servitut zu Gunsten eines ganzen territorialen oder personellen Kreises, wenn es sich dabei um die Befriedigung eines konkret begrenzten Bedürfnisses und um den Charakter der Dauer handle. Vgl.

Deutsches Reichsgericht: Entscheidungen in Zivilsachen. XIV. S. 214 und 215.

Von einer Reallast kann man bei den Kirchenörtern nicht sprechen: es wäre doch eine unrichtige Anschauung, das Dulden der Kirchgemeinde die Kirchenstühle zu benützen, als eine Leistung zu taxiren, zu welcher der jeweilige Besitzer der Kirche verpflichtet ist (§ 309).

Auf Grund der gemachten Ausführungen können wir das Recht an Kirchenörtern bezeichnen als unbenannte Personalservituten („persönliche Gebrauchsrechte“ nach der Redeweise des

frühern Textes des zürcherischen Gesetzbuches) oder als Servituten auf Grund der Ausnahmsbestimmung in Art. 239, — die vorliegenden Rechte an Kirchenörtern liefern übrigens einen anschaulichen Beweis dafür, dass man die Prädial- und Personalservituten nicht unter den *gemeinsamen* Obertitel (Dienstbarkeiten oder Servituten), sondern als zwei prinzipiell getrennte Rechtskategorien ansehen und behandeln sollte.

Auch Randa bezeichnet die Rechte an Kirchenörtern als Servituten. Vgl.

Randa: Das Eigentumsrecht. 2. Aufl. I. S. 52. Anm. 36.

Jedenfalls ist sicher, dass dieses Recht (wie überhaupt jedes Privatrecht) unter dem Schutze der Zivilrechte steht. Der Rechtsweg vor den Gerichten ist darnach zweifellos begründet und zwar mit den sogenannten possessorischen und petitorischen Klagen. In diesem Sinne spricht sich auch

Richter a. a. O. aus.

In der Schweiz war eine Zeit lang Streit darüber, wem die Judikatur über die Kirchenstühle zugehöre. Vgl.

Die eidgenössischen Abschiede VII. Abt. 2. S. 687 und 675.

Dagegen ist eine Kirchgemeinde trotz jenes Schutzes durch die Gerichte niemals daran gehindert, die Kirche abzubrechen oder sie einer Hauptreparatur zu unterwerfen. Mit andern Worten: das ausschliessliche Gebrauchsrecht unterliegt denjenigen Beschränkungen, die aus der Bestimmung des Gegenstands zum Gebrauche beim Gottesdienst und aus der kirchlichen Ordnung hervorgehen. Diese Restriktion des fraglichen Privatrechts liegt durchaus in seiner innern Natur, — sie wird speziell auch in unserm Falle erheblich und ich komme darauf später zurück. Sowol die Doctrin als die Praxis hat dies anerkannt. Vgl.

Richter a. a. O. S. 1345/6. Anm. 6.

Seufferts Archiv XXXIII Nr. 332.

„Das Recht an den Kirchenstühlen ist immer nur unter dem Vorbehalte solcher durch die allgemeinen Interessen der Kirche gebotenen Verwaltungsmassregeln als verliehen anzusehen."

Reichsgericht: Entscheid. in Zivilsachen VII S. 137 u. XVI S. 160.

Im Protokoll der Kirchenörter von Wetzikon ist auch ein Urteil des Bezirksgerichtes Hinweil vom 2. November 1865 erwähnt (S. 125). Vgl. auch

Zeitschrift der Zürcherischen Rechtspflege XIX S. 160 und 161.

In diesem Zusammenhange will ich nur noch *Eines* erwähnen.

In der Schweiz ist auch die *Pfändbarkeit* von Sitzplätzen in der Kirche ausgesprochen worden; der konkrete Fall bezog sich auf solche in einer Synagoge. Vgl.

Handelsger. Bl. XIV. S. 166 und 167.

Archiv für Schuldbetreibung und Konkurs IV Nr. 101 (Entscheid des Bundesrats).

Allerdings besteht ein Urteil des Oberlandesgerichts Jena von 1840, das im gegenteiligen Sinne entschieden hat, „weil die einzelnen Stände in den Synagogen nicht als Gegenstand des gemeinen Kommerzes betrachtet und wenigstens ohne Zustimmung der Gemeinde weder verpfändet noch sonst wie veräussert werden können.“ Vgl.

Seufferts Archiv XIII Nr. 301.

4. Nun tritt aber die Frage auf, ob das Recht an Kirchenörtern nicht durch die Beseitigung der alten Kirche *untergegangen* sei.

Diese Rechtsanschauung lässt sich mit sehr guten Gründen vertreten; denn man kann speziell auch nicht wol unterscheiden den Fall eines Einsturzes oder eines Brandes der Kirche *einerseits* und den Fall einer absichtlichen Beseitigung der Kirche zum Zwecke eines Neubaues *andererseits. Wenn das Substrat des Rechtes untergegangen ist, kann naturgemäss das Recht nicht mehr fortdauern,* — es ist zunächst völlig gleichgültig, ob das neue Kirchengebäude an der gleichen Stelle aufgebaut wird: das Gebrauchsrecht der Kirchenörter wurzelt nicht am *Boden* des Gebäudes sondern am *Gebäude.*

Allein ich möchte doch nicht gerne so weit gehen; denn die Beseitigung der alten Kirche wurde nur beschlossen in der Meinung sofort eine andere zu erstellen und die juristische Verpflichtung ruht bei dem vorliegenden Gebrauchsrecht ebenso sehr auf der Kirchgemeinde selbst wie auf dem Gebäude der Kirche. Dazu kommt eine weitere Betrachtung. Die Gemeinde ist in der Lage, ein ähnliches Recht den Beteiligten wieder einzuräumen; es liegt also keine Unmöglichkeit der Erfüllung vor. In diesem Sinne äussert sich auch trotz mehrfacher Zweifel

Meidinger a. a. O. S. 68.

und so ist auch vom deutschen Reichsgerichte geurteilt worden. Vgl.

Reichsgericht in Zivilsachen XVI. S. 161—163.

Für meine Auffassung verweise ich auch auf § 249 des Ziv.-Ges. Darnach ist bestimmt, dass eine Grunddienstbarkeit *untergeht:*

> . . . durch Beseitigung der Anstalt, wenn dieselbe entweder sich auf einen Vertrag oder auf einen andern auf Aufhebung gerichteten Rechtstitel stützt, oder auch *ohne solche,* wenn *dieselbe nicht innerhalb zehn Jahren wieder hergestellt worden ist.*

Die Bestimmung gelangt gerade hier zur Bedeutung, da die Kirche zu Wetzikon sofort wieder aufgebaut worden ist.

II.

Die Inhaber von Kirchenortsurkunden haben ein Recht auf eine billige und eine den jetzigen Verkehrsanschauungen entsprechende Entschädigungssumme. Diese Rechtsansprüche werden aber von den Gerichten unter keinen Umständen in hohen Ziffern gutgeheissen werden.

1. Nachdem ich mich bemüht habe, den juristischen Beweis zu liefern, dass die Rechte an Kirchenörtern wirklich geschützt werden sollen und dass dafür jedenfalls Gründe der Billigkeit (ich meine solche der richtig abwägenden Billigkeit) sprechen, handelt es sich jetzt darum, den Ausgangspunkt der Entschädigung zu fixiren. In dieser Beziehung ist nun ganz klar, dass den Inhabern der fraglichen Rechte zukommt eine Geldentschädigung, welche sie in die Lage versetzt, ein Kirchenort zu erlangen, das demjenigen in der frühern Kirche entspricht. Es ist also zu untersuchen:

welcher pekuniäre Wert kommt gegenwärtig den Kirchenörtern in Wetzikon zu.

Es kommt nicht darauf an:

a) welchen Wert die Stühle in der alten, jetzt niedergerissenen Kirche hatten,

b) welchen Betrag die Inhaber der Scheine bezahlt oder ausgerichtet haben. Beiläufig gesagt bestehen dafür einzelne Anhaltspunkte, indem das Protokoll ab und zu den Handänderungspreis oder Tauschpreis erwähnt (vergl. beispielsweise S. 122, 130, 138, 147 und 149). Darnach *variirten* die Preise, — eine Tatsache, die uns auch aus andern Gegenden bekannt ist; diese Berechtigungen unterliegen ebenfalls den bekannten Gesetzen der Nachfrage und des Angebotes, wenn auch allerdings noch andere Gesichtspunkte mitspielen.

2. Der Preis der verschiedenen Orte hat sich ganz naturgemäss in Wetzikon gesteigert, weil höchst selten ein Kirchenort zum Verkaufe kommt und weil in der alten Kirche ein offenbarer und unangenehmer Platzmangel bestand.

3. In der neuen Kirche ist nun aber Platz genug, da ca. 1500 Sitzplätze bestehen. Man darf ruhig sagen, dass die Kirchenörter heute nicht mehr den halben Preis erreichen werden.

4. *Vielleicht* liefert ein Rechtsvorgang in der Stadt Zürich eine Art Beispiel zur Nachahmung für die Gemeinde Wetzikon.

Bei Anlass der Neubestuhlung der Predigerkirche im Jahr 1890/91 wurde die Freigebung der sämtlichen Kirchenörter durchgeführt. Der grösste Teil der Örter (1411) wurde damals der Kirche auf dem Wege der freiwilligen Abtretung schenkungsweise überlassen. Für 30 Kirchenortsrechte hat die Kirchenpflege folgende Ansätze proponirt:

a) 30 Fr. für ein Männerort,
b) 20 „ „ „ Frauenort,
c) 10 „ „ „ Nebenort (Ausziehstühli).

Bei 60 Ortsbesitzern kam eine freiwillige Abtretung nicht zu Stande. Daraufhin wurde gegen dieselben das Expropriationsverfahren eingeleitet und die amtliche Schätzungskommission hat die vorhin erwähnten Entschädigungsansätze der Kirchenpflege gutgeheissen.

Es ist sehr wahrscheinlich, dass angesichts der neuen und geräumigen Kirche in Wetzikon diese Ziffern nicht erreicht würden.

III.

Die privatrechtlichen Inhaber von Kirchenörtern können rechtlich nicht verlangen, dass ihnen gleichwertige Stühle in der neuen Kirche zugeschieden werden.

Dagegen ist die Kirchgemeinde von jeder Entschädigung frei, wenn sie den einzelnen Inhabern Sitze von annähernd gleicher Lage einräumt.

1. Es ist davon auszugehen, dass die Kirchgemeinde über die Art der rechtlichen Benützung der Kirche allein entscheiden kann und dass darüber die Zivilgerichte nicht zu befinden haben. Mit andern Worten: es hängt von der Gemeinde allein ab, ob sie in der neuen Kirche privatrechtliche Stuhlrechte oder Kirchenörter begründen lassen wolle. In dieser Weise ist auch vom deutschen Reichsgerichte entschieden worden. Vgl.
Entscheidungen in Zivilsachen VII S. 137.

Es wird hier betont, dass das Kirchenstuhlrecht denjenigen Einschränkungen unterliege, die aus der Bestimmung des Gegenstandes zum Gottesdienste sich ergeben und durch die kirchliche Ordnung bedingt sind, — ich habe auf diese Eigentümlichkeit der vorliegenden Privatrechte schon in einem andern Zusammenhange kurz hingewiesen.

2. Die Kirchgemeinde kann sich von jeder Entschädigungspflicht gänzlich befreien, wenn sie den Inhabern von Kirchenörtern

Sitze ähnlicher Lage in der neuen Kirche einräumt. Dies ist auch vom deutschen Reichsgerichte ausgesprochen worden. Vgl. *Entscheidungen in Zivilsachen* XXIV S. 176.

3. In dieser Weise ist auch in Wetzikon am 28. November 1713 vorgegangen worden. Vgl.

Felix Meier: Geschichte der Gemeinde Wetzikon. S. 346.

„Wer in der alten Kirche ein Privatort besessen hatte, erhielt auch in der neuen Kirche wieder ein solches und zwar *ungefähr* an der nämlichen Stelle."

Schlussbemerkung.

Wenn ich mich auch in dem vorliegenden Rechtsgutachten dafür ausgesprochen habe, die Berechtigungen an den Kirchenörtern seien grundsätzlich zu schützen und eventuell in billiger Weise auszulösen, so möchte ich mir doch noch eine Schlussbemerkung gestatten, — ich denke nicht, dass sie mir verübelt werde.

Die Kirchenstühle waren ganz speziell in Wetzikon (und anderswo) während sehr langer Zeit ein Gegenstand des Streites und des Zankes. Und ich meine, diese ganze Rechtsepisode dürfte nun doch definitiv durch die Ausführung eines wirklich idealen Gedankens abgeschlossen werden, — jedenfalls aber rate ich dazu, über diese Berechtigungen, wenn immer möglich, einen Prozess zu vermeiden.

Der Kampf um das Recht ist zwar durchaus achtungswert und ich habe ein volles Verständnis dafür, dass niemand leichthin seine Privatrechte wegwerfen soll. Aber die hier in Frage kommenden Privatrechte sind doch von sehr dünnem Stoffe und sie pflegen auch nicht in die Bilanz oder Inventur der Privatvermögen eingestellt zu werden. Speziell auch diese Tatsache sollte die Inhaber der fraglichen Rechte bewegen können, sie einem gut motivirten Zuge der modernen Anschauung zu opfern, — ich meine zu opfern dem anderwärts und namentlich auch von der Kirchenpflege Wetzikon vertretenen Gedanken, eine freie Kirche zu begründen, in welche eben der Egoismus privatrechtlicher Berechtigungen nicht passt. Es ist gut, um das Recht zu kämpfen, manchmal aber ist es noch besser und schöner, zu Gunsten der Gesamtheit darauf zu verzichten.*)

*) Die in diesem Gutachten erörterten Rechtsfragen erlangen im Kanton Zürich eine gewisse Bedeutung, weil viele Gemeinden das Bestreben zeigen, „die freie Kirche" durchzuführen. Deswegen übergab ich (mit Bewilligung der Kirchenpflege Wetzikon) das vorliegende Gutachten dem Drucke.

Die Religion in der Politik der Gegenwart.

Die Tage sind vorüber, da ein König Ahab von Israel und Josaphat von Juda, auf ihren Tronen vor den Toren Samarias sitzend, 400 Propheten Jahwes vor sich kommen liessen, sie zu befragen, ob man gegen die Syrer ausrücken solle oder nicht; die Tage auch, da der römische Stadtmagistrat mit einem Augur um Mitternacht den Bannkreis der Stadt verlässt, um draussen aus den Sternen, aus Vogelflug und Gewittererscheinungen die Beobachtungen zu machen, welche der ums Morgengrauen zusammengerufenen Bürgerversammlung für ihre Beschlüsse Wegleitung geben sollen. Aber auch jene Zeiten sind vorüber, da ein Papst Julius II., das Schwert in der Hand, seinen Kriegern über die Bresche einer Stadtmauer voranstürmt, um solchergestalt seiner päpstlichen Politik wirksam nachzuhelfen, und, wie wir alle hoffen, nicht minder jene Tage, da aus religiösen Beweggründen ein Sonderbund in unserm Vaterlande sich zusammentat und mit Waffengewalt niedergekämpft werden musste. Damit sind freilich nicht überhaupt die Zeiten vorbei, da die Religion, und zwar aller Orten, sich als ein massgebender Faktor in die politische Entwicklung hineinstellt und geltend macht. Es geschieht wohl in anderer Form als ehedem, es geschieht aber in nicht weniger bedeutsamer Weise.

Indem wir die Einwirkungen der Religion auf den Gang der Politik nachweisen wollen, machen wir uns freilich nicht anheischig, das auch überall da zu tun, wo sie sich unserer Kontrolle fast entziehen. Wie schwer hält es nicht, bei politisch hervorragenden Persönlichkeiten aufzuzeigen, inwiefern ihre religiöse Eigenart bei ihren politischen Entschliessungen mitwirkt; wie schwer schon bei einem Bismarck, der doch in Friedrichsruh sich einst dahin äusserte: „Ich habe mich immer hinter dem Gott, der die Welt regiert, herzugehen bemüht und bin froh gewesen, wenn ich bei dem, was mir dabei obgelegen, nichts verdorben habe“; wie schwer erst bei einem Gladstone, von dem doch „The Christian World“ schrieb: „Die bedeutende Macht, welche Gladstone über seine Mitbürger besass, zeigt deut-

lich, welchen Einfluss persönliche Frömmigkeit auf das nationale Leben ausübt.“ Oder wie will man es sich nur erklären, dass die Vereinigten Staaten etwa 8 Millionen Katholiken und nur ein Paar hunderttausend Unirte aufweisen, durchgeht man aber die Präsidentenliste, sich darauf kein Katholik aber 4 Unirte vorfinden.

Hingegen müssen wir in dem Stücke unsere Aufgabe recht weit fassen, als wir vieles in unsere Betrachtung einbeziehen, was nur dem Namen nach Religion ist. Religion ist doch Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott. Vieles aber, was unter ihrem Namen in der Politik kursirt, ist eitel Menschenwerk. Wie nun die Religion auf die Politik einwirkt, mag hier zunächst an zwei grossen, von der Peripherie hergeholten Beispielen klar gelegt werden.

Man streitet sich darüber, ob in den Konflikten *Chinas* mit den Europäern der Fremdenhass das ursprüngliche und der Christenhass die Begleiterscheinung sei oder umgekehrt. Das letztere ist wahrscheinlich. In der Provinz Hunan standen der Regierungsstatthalter und reiche Mandarinen für die Herstellung jener unsäglich schmutzigen Bilderbogen zu Gevatter, welche die Aufgabe haben, das Christentum in der niederträchtigsten Weise zu verhöhnen. Dieselben wurden in Hunan neben den kaiserlichen Erlassen ans schwarze Brett angeschlagen. In der Staatsbibliothek zu Peking sollen sich nicht weniger als 120 Bücher befinden, in denen die wahnwitzigsten Anschuldigungen gegen die Christen sich protokollarisch zusammengestellt finden. Und so sehr ist dieser Christenhass den Chinesen weitherum systematisch eingepflanzt, dass noch mancher Ausbruch zu befürchten ist und die Chinesen auf die Dauer kaum genug Seehäfen anbieten können, um sie den mit Repressalie drohenden europäischen Regierungen anzubieten.

Eine andere Erscheinung grossen Stils, wie die Religion in der Politik wirkt, ist die Solidarität unter den *mohammedanischen Völkern*. Nach den Siegen über die Griechen war das mohammedanische Selbstbewusstsein sehr gehoben. Die türkische Presse erinnerte die Engländer daran, dass sie nur ihrer frühern Freundschaft mit der Türkei es zu danken hatten, wenn ihnen ihr Einfluss über die zahlreichen mohammedanischen Untertanen in Indien erhalten blieb. Der letzte Aufstand im Himalayagebiet gewann denn auch bald den Charakter eines islamitischen Religionskrieges. Der Emir von Afghanistan scheint zwischen den Aufständischen und dem Sultan die nötige Verbindung hergestellt und unterhalten zu haben. Denn das Ansehen des Beherrschers aller Gläubigen

wächst mit der räumlichen Entfernung ins Riesengrosse. In Indien wurde gepredigt, dass Abdul Hamid Tag und Nacht den Koran liest. Seine Augenwimpern sind ihm auf die Knie herabgewachsen. Zwei Soldaten stehen hinter ihm mit gezogenem Schwert und haben seinen Befehl, ihm den Kopf abzuschlagen, sobald der h. Name des Khoda aufhöre von seinen Lippen zu kommen. Es ist kein Zweifel, dass die Sorge um die mohammedanischen Untertanen in Indien die Britten sowohl anlässlich der Armenier-Niedermetzelung, wie in der Politik um Kreta leiser auftreten liess, als sie es sonst getan hätten. Die mohammedanischen sind die besten der indischen Regimenter.

Recht ausgiebig für unser Thema dürfte ein Gang durch das christliche *Missionsgebiet* sein. Wir müssen hier darauf verzichten und wollen nur daran erinnern, wie in *Ostafrika* um nationaler Gegensätze willen christliche Missionen die Waffen gegeneinander kehrten und wie man eine Zeit lang in richtiger Würdigung der Situation auf *Madagaskar* nicht mehr von einer protestantischen und katholischen Konfession, sondern von einer englischen und französischen Religion sprach.

Halten wir uns aber im Rahmen unserer europäischen Länder. 1896 erschien unter dem Namen „Moskauer Sammlung" eine Anzahl von Aufsätzen, die den Oberprokurator des heiligsten Synod, den Rechtsgelehrten *Pobedonoszew* zum Verfasser haben. Eine Auswahl erschien voriges Jahr in deutscher Übersetzung unter dem Namen „Streitschriften." Ihr Inhalt gewinnt besondere Bedeutung durch die verantwortungsvolle Stellung, die der Verfasser im russischen Reich einnimmt. Er wurde dieses Jahr vom russischen Kaiser durch die besondere Ehrung mit dem Andreasorden ausgezeichnet. Der Kaiser schätzt in ihm „seinen Lehrer in der Rechtskunde", den „verdienten Förderer des russischen Zivilrechtes", dem die orthodoxe Kirche „Förderung und Aufklärung in hohem Masse" zu verdanken habe. Wir gehen also nicht fehl, wenn wir in wichtigen Verfügungen des hl. Synod und in manchem Ukas des Zaren die Eigenart dieses Mannes wiedererkennen.

Pobedonoszew nennt den Kampf der kirchlichen mit den staatlichen Grundgewalten die bemerkenswerte Erscheinung unserer Zeit. In den Fragen des Volksglaubens muss die Staatsgewalt besondere Vorsicht bekunden. Ihre Gewalt liegt begründet in der Erkenntnis des geistigen Zusammenhangs zwischen Volk und Regierung, auf dem Volksglauben, sie wird von dem Augenblick an unterhölt, da eine Spaltung dieses Bewusstseins eintritt. Die Hauptquelle der Missverständnisse zwischen Volk und Regierung ist eine künstlich aufgebaute Theorie in den Beziehungen

zwischen Kirche und Staat. Im historischen Gang der Ereignisse Westeuropas, die unauflöslich verknüpft sind mit der Entfaltung der römisch-katholischen Kirche, hat sich ein Begriff von der Kirche als einer geistig politischen Macht herausgebildet, die in Gegensatz zum Staate und mit ihm in Fehde trat. Von diesem Kampf ist die Geschichte Westeuropas voll. Mit wie viel logischem Verstand man auch die Teilung zwischen Kirche und Staat durchgeführt haben mag, das einfache Bewusstsein in der Masse des gläubigen Volkes wird dadurch nicht befriedigt. Der staatlich gebildeten Menge bleibt auf alle Fälle die Aufgabe, des Volkes Gläubigkeit zu sich herüber zu ziehen, was aber voraussetzt, dass sie selbst lebendigen Glauben in sich trage. Die politische Wissenschaft baut sich eine genaue Lehre von der Trennung der Kirche und des Staates auf, nach welcher die Kirche unvermeidlich die dem Staate unterworfene Einrichtung und der Staat von jeder Gläubigkeit losgelöst erscheint. Die Kirche erscheint da lediglich als eine Institution, welche einem vom Staat als notwendig erachteten Bedürfnis entspricht. Für den Staat ist eine solche Theorie verlockend, da sie ihm die völlige Selbstherrschaft, die endgültige Vernichtung jedes, sogar des geistigen Widerstandes und der Vereinfachung aller Operationen seiner kirchlichen Politik verspricht. Heutzutage können wir uns frei von Religion und Kirche lossagen; aber vom Staate können wir uns nicht lossagen. Ungeachtet aller Freiheiten, wie sie überall verkündet werden, streben wir in allem unter die Macht des Staates; wir verlangen Gesetze, Regierungsmassregeln bei jeder bemerkenswerten Erscheinung unseres gesellschaftlichen Lebens. Früher hätte man sich vielleicht an die Kirche gewandt. Der Gedanke, dass das ganze private Leben aufgehen müsse in der Gemeinde, und dass das Gemeindeleben sich konzentriren müsse im Staat, und geleitet werden vom Staat, das ist die hauptsächlich bewegende Idee des Sozialismus, und da dieser Gedanke in klarer oder unklarer Vorstellung sich sogar in den stärksten Köpfen festgesetzt hat, so schliesst sich der einfache Durchschnittsmensch verständnislos auf irgend eine Art den Sozialisten an.

Der Staat ist nach Pobedonoszew desto stärker, je klarer er als Vertreter des Geistigen hervortritt. Der zentralen sammelnden Kraft wird zweifellos dasjenige Staatswesen beraubt sein, das im Namen unparteiischen Verhaltens zu allen Glaubensbekenntnissen sich selbst loslöst von jedem Glaubensbekenntnis, welches es auch immer sei. Das Vertrauen der Masse des Volkes zu den Regierenden ist gegründet auf dem Glauben, d. i. nicht nur auf der Einheit im Glauben bei Volk und Regierung, sondern

einfach auf der Sicherheit, dass die Regierung einen Glauben hat und nach Glauben handelt. Die Cavour'sche Formel von der Trennung der Kirche und des Staates ist eine Frucht politisch-doktrinärer Arbeit und ohne Tiefe geistiger Anschauung, ähnlich der politischen Formel von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, die heute noch auf leichtgläubigen Gemütern als fürchterliche Last liegt. Oder gab es noch zu wenig traurige Beispiele, dass Freiheit nicht abhängt von Gleichheit und dass Gleichheit durchaus nicht Freiheit ist?

Es verlohnt sich, auch noch in aller Kürze zu hören, wie Pobedonoszew den Einfluss einer einzelnen Konfession, besonders des Protestantismus auf die Entwickelung der Völker auffasst. Die protestantische Kirche und die protestantische Gläubigkeit erscheint dem Russen kalt und ungemütlich. Diese Kirche würde für ihn den Tod bedeuten. Die Protestanten streiten mit den Katholiken über die dogmatische Formel, ob Glauben oder Werke, während doch beide die Werke an die Spitze ihrer Religion stellen. Nur dienen sie beim Katholiken zur Rechtfertigung und Sühne, beim Protestanten zum Probierstein, daran die kirchliche Wahrheit geprüft wird. Letzteres hat eine sehr praktische Bedeutung für diese Welt. Es lehrte, die Gedanken und die Tätigkeit immer auf praktische Ziele richten, wie sich am deutlishsten aus dem Charakter der englischen Nation ergibt. Ganz englisch empfunden ist es nach Pobedonoszew, dass Gott die Welt für ein Geschlecht verständiger, beständiger und geistesstarker Menschen erschuf, die selber nicht feige, auch der Törichten und Feigen nicht achten; die genau wissen, was ihnen not tut, und mit Entschlossenheit alle gesetzlichen Mittel anwenden, um es zu erreichen. So sei wohl begreiflich, wie der Protestantismus bei den Völkern, deren Natur er entsprach und die ihn annahmen, ein mächtiger Hebel zur allgemeinen Entwickelung geworden ist. Für Barmherzigkeit und Mitleid bleibe in dieser Glaubenslehre, wie sie z. B. den Schriften eines Carlyle und des Historikers Froude zu Grunde liegen, kein Raum, kein Verständnis auch für den Russen, der seit undenklichen Zeiten den Verbrecher einen Unglücklichen nennt. Der Charakter jeder Kirche hat im Zusammenhang mit dem Volke, das sich zu ihr bekennt, seine Vorzüge und Nachteile. Die Verdienste des Protestantismus haben sich in der Geschichte des deutschen und angelsächsischen Volkes zur Genüge erwiesen. Der puritanische Geist hat das heutige Britannien geschaffen. Das protestantische Prinzip führte Deutschland zu Macht, zu Disziplin und Einheit. So Pobedonoszew!

Den Theorien des Pobedonoszew entspricht die russische Praxis. In der Russifizirung der Ostseeprovinzen spielt die Propaganda für die russisch-orthodoxe Kirche eine besonders wichtige Rolle. Den nicht russischen Slaven ist wiederholt bedeutet worden, dass die Welt des Panslavismus sich allein auf der russischen Sprache und auf der griechisch-orthdoxen Kirche aufbauen könne. Es führt kein andrer Weg nach Küssnacht. Die Unterdrückung von Sekten, wie der Stundisten, die sonst die Achtung Hochstehender besitzen, geht weniger von religiösem Fanatismus, als von dem Willen aus, keinen Fremdkörper im Organismus der eigenen Kirche und damit des Landes zu besitzen. Den Abessyniern bemüht man sich klar zu machen, dass die äthiopische Kirche keiner andern so nahe stehe, wie der griechisch-orthodoxen und der am Ende des vorigen Jahres an Menelik entsandten Gesandtschaft gab Zar Nikolaus Heiligenbilder für die schwarze Majestät mit. So wandert die Politik religiöse Pfade.

Wenden wir uns von der griechisch-katholischen der *römisch-katholischen Kirche* zu und fragen wir, wie hier die Religion sich in der Politik Geltung verschafft.

Nach dem grossen Scholastiker und Kirchenlehrer *Thomas von Aquin* hat der Staat nicht blos für das „bene vivere" Rat zu schaffen, sondern noch ein höheres, von Gott geoffenbartes Ziel zu erstreben, nicht blos ein natürliches und menschliches Gesetz zu erfüllen, sondern auch ein höheres göttliches. Kirche, Priestertum und unfehlbarer Papst haben dieses zu vertreten. Von ihnen haben die staatlichen Regenten Weisungen entgegenzunehmen, ihnen sind sie um dieses göttlichen Gesetzes willen unterworfen. Durch Papst und Kirche können sie abgesetzt werden. Wie der Leib der Seele, ist die weltliche Macht der geistlichen untergeordnet. (De regim. principum. Summa ad. v. gentiles. Summa theolog.) In seiner Encyklika aeterni patris v. 4. Aug. 1879 empfiehlt Papst Leo XIII das Studium dieses für ihn massgebenden Kirchenlehrers aufs wärmste.

Damit man aber ja nicht im Zweifel sei, wie es um die Staatslehre des Thomas von Aquin gemeint sei, erklärt sich bald hernach Papst *Bonifatius VIII* in seiner 1302 erschienenen Bulle *Unam sanctam*, bestätigt von Leo X, mit wünschbarer Deutlichkeit: Zwei Schwerter befinden sich gemäss Luk. 22, 38 in der Gewalt der Kirche, das geistliche und ein weltliches. Auch dieses, von Königen und Soldaten geführt, darf nur auf Befehl und Erlaubnis der Priester gezogen werden. Es muss aber das eine Schwert unter dem andern, die weltliche Macht der geistlichen unterworfen sein. Die irdische Gewalt wird von der geistlichen

gerichtet, nicht umgekehrt, nach des Apostels Zeugnis: „Der geistliche Mensch richtet alles, er selbst wird aber von niemand gerichtet.“ (1. Kor. 2, 15.) In der offiziösen Civita catholica (30. April 1869) wird hiezu noch erläuternd gesagt, dass jeder Getaufte dem Papst mehr unterworfen sei, als irgend einem irdischen Regenten. Mehr als eine materielle Unterwerfung ist die geistige, mehr als der Leib die Seele.

Wie die katholische Kirche sich diese Macht ideal verwirklicht denkt, mögen uns die neuesten Erfahrungen aus *Spanien* und den *Philippinen* beweisen. Diese Inseln sind tatsächlich das Eigentum der vier Mönchsorden, der Augustiner, Franziskaner, Dominikaner und Recolletisten. Nicht etwa blos um die Seelsorge auszuüben, haben sie diesen Boden gepflegt, sondern sie sind die Gutsherren, die zugleich die Macht ausüben und selbst die Staatsgewalt nicht neben sich aufkommen lassen. Auf der Insel Luzon z. B. herrschte Spanien einzig in Manila, auf der ganzen übrigen Insel der Augustinerorden. Dies geistliche Regiment fand nicht die Approbation der Bevölkerung, die zwar nichts gegen die katholische Religion, aber um so mehr gegen diese Orden einzuwenden hatte. Aguinaldo und der tagalische Geheimbund der Katipuna stellte bei den von der spanischen Regierung eingeleiteten Unterhandlungen als Hauptprogrammpunkt auf: „Um jeden Preis los von der weltlichen Herrschaft der Priester und Orden.“ Die spanische Regierung ist aber nicht blos auf den Philippinen, sondern überhaupt von den Orden abhängig. Die Transatlantische Gesellschaft, die um einen gut bemessenen Fahrschilling die Truppentransporte nach Kuba und den Philippinen und zurück besorgte, gehört den Jesuiten, ebenso die hispanische Kolonialbank und die Nordbahn. Ja, auch freisinnige Ministerien sollen deswegen nicht gegen diese geistlichen Landvögte aufkommen können, weil das Land von diesen finanziell total abhängt.

In *Italien* hat sich die Kirche in einen Konflikt mit der Landesautonomie eingelassen, in der kein Teil nachgeben will und Italien unmöglich nachgeben kann. Der Papst macht keinen Gebrauch von den Garantigesetzen, die ihm eine jährliche Subvention von über 3 Millionen Franken zusichern. Der Konflikt zwischen den beiden Instanzen fand seinen akutesten Ausdruck in den letzten Mailänder Unruhen. Übrigens kann die Zahl der Intransigenten, welche in des Annexion des Kirchenstaats eine Verletzung der Rechte der h. Stuhls sehen, nicht gross sein. Bei den politischen Wahlen beteiligen sich etwa 60 % Wähler, bei den administrativen, an denen die Klerikalen mithalten, nur etwa 4 % mehr. Diese 4 % aber werden keine Umwälzung zu Gunsten

des Kirchenstaates fertig bringen. Wie wenig aber sonst die römische Kirche Ursache hat, sich über das Haus Savoyen zu beklagen, mag daraus erhellen, dass die Prinzessin von Montenegro, als sie, um Kronprinzessin von Italien zu werden, ihren Glauben abschwor, dies mit den Worten tat: „Ich erkenne und erkläre, dass alle andern Religionen falsch sind und das Heil sich nur in der katholisch apostolisch-römischen Kirche findet."

Schon in der ersten Zeit seines Bestehens wurde der *französische* Protestantismus durch die dynastische Eifersucht der Guise auf die evangelisch gesinnten Bourbons zu einer politischen Partei abgestempelt. Seither ist demselben bis heute in Frankreich nie mehr eine unbefangene Beurteilung geworden. Die Religion hat in Frankreich, dank dem römischen System, überhaupt stets das Missgeschick gehabt, unter dem politischen Gesichtswinkel angesehen zu werden. In der französischen Revolution verwechselten diejenigen, welche die Gesellschaft zu erneuern kamen, die römische Hierarchie mit der katholischen Religion, und indem sie jene zu treffen meinten, rissen sie die Religion aus dem gesellschaftlichen Leben heraus und verletzten damit das Jahrhunderte alte christlich-religiöse Empfinden der Menge aufs ärgste. In den gleichen Fehler verfiel das französische Regime, als es durch *Jules Ferry* im Anfang der achtziger Jahre die Tätigkeit der kirchlichen Orden und Congregationen in Spitälern und Schulen einstellte, um die der ausrangirten Monarchie affilirte Hierarchie zu treffen. Gewalttätig genug! Man trieb das Krankenpersonal aus den Spitälern heraus, ohne dass man für passenden Ersatz vorgesorgt hatte; man warf die Religion der Orden aus den Schulen und den Namen Gottes aus den Schulbüchern heraus, ohne etwas besseres an die Stelle zu setzen; man traf wiederum nicht die Hierarchie, welcher der Schlag galt, sondern das katholische Volk, das in den Spitälern verpflegt, in den Schulen unterwiesen wurde und ermöglichte nun den eigentlichen Ordensschulen, neben der konfessionslosen Staatsschule wie Pilze aus dem Boden zu schiessen. Die Kurie erkannte, dass sich auch unter dem neuen Zustand der Dinge in Frankreich etwas machen lasse. Sie anerkannte feierlich die Republik und fängt an, zunächst unter Beeinflussung der Wahlvorgänge, sich häuslich in derselben einzurichten, derart, dass im Frühling des Vorjahres die französische Kammer mit 310 gegen 131 Stimmen beschloss, die gegen die Wahlausschreitungen des Klerus gerichtete Rede des Abgeordneten Hemon in allen Gemeinden anzuschlagen. Pater Hyazinth — jetzt Abbé Loyson — sagt die klerikale Republik voraus. Man wendet ein, die monarchisch angelegte

Hierarchie werde sich nimmermehr mit der Republik und ihren demokratischen Institutionen auseinandersetzen können. Wir halten dafür, dass es weniger auf die Institutionen, als auf die Leute ankommt. Die Nidwaldner und Schwyzer haben bei ihren letzten Verfassungsrevisionen ganz bereitwillig die Befehle des Bischofs von Chur entgegengenommen, ungeachtet ihrer altdemokratischen Einrichtungen, und ungeachtet sich der Bischof für seine gegen die Weiterentwickelung der Verfassung gemachte Opposition auf nichts anderes berufen konnte, als auf das Konzil zu Trient.

Der nordamerikanische Bischof Häcker hat Betrachtungen darüber angestellt, wie die katholische Kirche von den romanischen Nationen wenig oder nichts mehr, von der *anglo-sächsischen* und *germanischen* Raçe aber alles zu erwarten habe. Freilich müsse sie, um Aussichten zu haben, ihr romanisches Gewand ablegen und in einer freiern, humanern Form sich bei diesen germanischen Stämmen einführen. Mit ersterm zeigte man sich im Vatikan einverstanden, letzteres will man nicht begreifen. Doch wendete man schon lange grossen Fleiss daran, den Engländern die Rückkehr in den Schoss der alleinseligmachenden Kirche zu belieben. Der Ritus, den die englische Kirche bei der Reformation von der katholischen herübergenommen, bietet die willkommene Handhabe. Leicht lässt sich das Zeremoniell nach römischem Muster vervollständigen und es hält, so kalkulirt man römischerseits, hernach nicht schwer, den neuen Schläuchen den neuen Wein oder vielmehr den wieder hervorgeholten alten Schläuchen den alten Wein einzugiessen. Den grössten politischen Einfluss aber hat die römische Religion unzweifelhaft durch die *deutsche Zentrumspartei* gewonnen. Als der Hohenzoller'sche Kaiser in Versailles sich die Krone aufs Haupt setzte, war damit politisch die katholische Hegemonie in Europa gebrochen. Aber während Deutschlands Soldaten im eroberten Feindesland stunden, machte unterdessen in der Heimat eine andere Macht mobil, der wir hernach als Zentrumspartei im deutschen Reichstag begegnen. Was ihre Ziele sind, geht aus der naiven Frage Majunkes hervor: Warum hat man gerade die Hohenzollern zu Trägern des Kaisertums erlesen? Lagen nicht die Habsburger näher? Oder, wie der bekannte Rechtsanwalt Stiere meint: Die Kaiserkrone würde erst dann in ihrem rechten Glanze erstrahlen, wenn ihr Träger katholisch wäre. Durch die Verhandlungen des letzten Katholikentages in Krefeld ging die Siegesstimmung: Das Zentrum herrscht. Der Zentrumsführer Lieber hielt bei einer frühern Veranlassung dafür: Wir haben mehr mit Rom und Fulda, als mit

dem Königsschloss und der Wilhelmstrasse zu rechnen. Das Zentrum, obwohl gut katholisch, gehorcht dem Papste, wenn es ihm passt; in der Septennatsfrage hat es ihm Gefolgschaft verweigert. Es fühlt sich mitunter national engagirt, wie anlässlich der Orientreise des Kaisers. Es fragte, nachdem es zur Annahme der Marinevorlage Hand geboten, sich verwundert: Sind wir nicht eine nationale Partei? Bismarck legt 1885 seine kirchenpolitischen Erfahrungen in den Worten nieder: Ich habe das gelernt in den letzten Jahren, dass mit den Grundsätzen der Politik des Zentrums weder das deutsche Reich noch der preussische Staat auf die Dauer exestiren kann. Ich habe gelernt, dass ein Bund mit den Herren nicht zu flechten ist, ohne die Existenzbedingungen der preussischen Monarchie aufzugeben. Gleichwohl besteht die preussische Nuntiatur am päpstlichen Hofe weiter. Dieser Umstand und dass den Kirchenfürsten die gleichen Ehren erwiesen werden, wie den weltlichen Fürsten, trägt wohl am meisten dazu bei, in den Augen des Volkes die katholische Kirche überhaupt noch als eine Macht erscheinen zu lassen.

Die römische Kirche kann es bei ihrer Vielseitigkeit nicht vermeiden, dass sie sich in arge Widersprüche verwickelt. Den Ungarn verweigerte sie hartnäckig die Zivilehe, die sie den Franzosen schon seit 100 Jahren konzediren musste. Die österreichischen Priester bemühen sich, die von ihnen geleiteten Schulen dem Staate zu überbinden, während bei uns die gut katholischen Kantone den in liberalster Form offerirten Bundesbeitrag ablehnen, mit der klassischen Motivirung: Timeo Danaos et dona ferentes. An der untern Donau konzedirte man in Bezirken, die es der römischen Kirche um jeden Preis zu erhalten galt, die Liturgie in der Landessprache, eine Verwilligung, die man den doch gut katholischen Deutschen rundweg abschlagen würde. In Preussen ruft die römische Kirche nach grösserer Selbständigkeit, in Nordamerika sucht sie Rückhalt am Staat. Dass der Zweibund, ein Bollwerk des Friedens, zustande gekommen, rühmt die katholische Presse als ein Werk des Friedenspapstes; dass der Dreibund nicht zertrümmert werden konnte, der nach vieler Meinung eigentlich den Frieden Europas noch besser wahrt, hat man in Rom genug bedauert. Man liess es an keiner Mühe fehlen, Oesterreich in diesem Sinne umzustimmen.

Es konnte natürlich nicht ausbleiben, dass die Machtansprüche, welche die katholische Kirche in Deutschland mit so viel Erfolg geltend machte, die *protestantische Kirche* auf allerlei Gedanken brachte. Das Gelüste wurde wach, sich eine ähnliche Hierarchie, vermöge deren die katholische Kirche so

geschlossen auftreten konnte, zu schaffen. Hervorragende protestantische Kirchenhäupter aber mussten sich von dem Dr. theol. Bismarck eine Vorlesung darüber gefallen lassen, dass es ein anderes sei um die katholische Kirche, ein anderes um die protestantische. Die Kraft der protestantischen Kirche, erläutert ihnen nämlich der Kanzler recht überzeugend, liegt nicht in einer geschlossenen Hierarchie, sondern in der Einzelgemeinde, die es zu kräftigen gilt. Bismarck äusserte auch bei Gelegenheit ganz unverholen, dass er bei Anhebung des Kulturkampfes auf eine kräftige Mitwirkung der protestantischen Kirche gerechnet hatte. Dann hätte aber, konnte diese erwidern, der Kanzler nicht bei wiederholter Gelegenheit, wo er gegen die katholische Kirche vorgehen musste, gleichsam um die Schläge abzuschwächeu, sie auch der protestantischen Kirche verabfolgen sollen. Das passirte übrigens auch unserer Staatsweisheit. Als man im Kanton Zürich in den Jahren 1875/76 zirka 160 Pfarrern die Zivilstandsregister abnahm, da fand sich, dass die Besorgung derselben nur bei zweien nicht ganz befriedigte. Warum verbot man denn unsern Pfarrern die weitere Führung? Hatten sie sich zelotische Übergriffe erlaubt? Von solchen hatte man nur aus katholischen Kantonen gehört. Gleichwohl, um sich dieser zu erwehren, errichtete man überall rein staatliche Zivilstandsämter. Der Kanton Zürich allein lässt sich das jährlich einen hübschen Betrag kosten. Ferner fand man es bei Aufstellung der neuen Bundesverfassung geraten, den Geistlichen beider Konfessionen die Bundesversammlung zu verschliessen. Wir wollen nicht annehmen, dass eine Vereinigung von Männern, in der so viele Kriegsoberste sitzen, sich vor ein paar Kutten fürchteten. Jedenfalls aber ist den Gesetzgebern ein eigentümlicher Irrtum passirt. Wenn sie die katholischen Geistlichen ausschloss, warum auch die protestantischen? Das ist nämlich gar nicht selbstverständlich, beide gleich zu behandeln. Der katholische Klerus scheidet sich, kraft besonderer Vollmachten, die er sich beimisst, sorgfältig von der Menge der Laien aus. Er kann sich also nicht beklagen, wenn er auch eine besondere Behandlung erfährt. Der protestantische Geistliche aber wollte von jeher nichts anderes sein, als ein Bürger, wie jeder rechte Bürger sonst, bei Leibe aber kein besonderer Stand. Eine andere Entschuldigung der protestantischen Kirche gegenüber Bismarck, dass sie im Kulturkampf nicht genügend mittun konnte, mag in dem eigentümlichen Verhältnis gefunden werden, in welchem die protestantische Kirche überall zum Staate steht. Es ist schon, nicht ganz mit Unrecht, gesagt worden, sie bilde wie in Preussen, so in anderer Form wieder bei uns nur

einen Annex des Staates. Zur Zeit der Reformation, als die bisherigen Bischöfe zur Disposition gestellt wurden, machte man die Landesfürsten zu sogenannten Notbischöfen, in der Meinung, sie hernach durch eine geeignetere Form des Kirchenregiments zu ersetzen. Das unterblieb. Zwingli übertrug die bischöfliche Gewalt dem Rat und wandelte die Regierung in eine theokratische um. So blieb es bis heute, in Preussen wie bei uns. Vielleicht nicht zum Segen der Kirche. Bei uns sucht die Kirche durch das Mittel einer Volkssynode sich aus der zärtlichen Umarmung des Staates sachte loszuwinden, in Preussen macht der König keine Miene, von seinen Kompetenzen als summus episcopus einiges abzulassen. Und doch bedeutet dieses Verhältnis für die Kirche durchaus kein Ideal. Es kann eigentümliche, in persönlicher Initiative beruhende Inkonsequenzen mit sich bringen. 1890 beorderte der preussische Ober-Kirchenrat die evangelischen Geistlichen in die sozialdemokratischen Versammlungen, durch ihr persönliches Erscheinen ein Korrektiv in der sozialistischen Propaganda zu schaffen. Ein Jahr später jubelte die preussische Generalsynode dieser Verfügung zu. 1895 kam von der gleichen Stelle aus die Ordre an die Geistlichen, sich jeglicher sozialen Mit- oder Einwirkung zu enthalten, „dieweil", wie neuerdings eine Kundgebung des preussischen Königs sich mit unverkennbarer Deutlichkeit ausdrückt, „die Pastoren nichts davon verstünden." Indessen präsidirt aber Fürstbischof Kopp internationale Kongresse und wird vom nämlichen Staate an der katholischen Universität Münster eine Professur für christ-soziale Lehre errichtet. Als bei der Zentenarfeier für Kaiser Wilhelm I drei evangelische hannoversche Geistliche welfischer Nuance nicht mitmachten, wurden sie in ihrem Amte suspendirt; dem katholischen Bischof von Ratisbonne, der sich in sehr ungeistlicher Weise über diese Feier ausliess, wurde kein Haar gekrümmt. So ergibt sich die eigentümliche Tatsache, dass gerade darum, weil der oberste Landesherr zugleich der oberste Bischof ist, seine evangelischen Untertanen just nach Parität rufen müssen, abgesehen davon, dass auf den katholischen Untertan im Lande Preussen eine ungleich grössere Quote der Staatsleistungen entfällt, als auf den protestantischen.

Rade i. d. „christl. Welt" 1898 (Nr. 3 ff.) meint, es könne ganz wohl im deutschen Reich noch einmal zu einer katholischen Politik kommen. Denn der Katholizismus sei eine politische Religion, nicht aber der Protestantismus. Das deutsche Reich aber auch heute noch, angesichts der vielen Katholiken innert demselben, für eine protestantische Politik zu reklamiren, gehe nicht

an. Dem hält D. Beyschlag sehr triftig entgegen*): Gewiss ist der Protestantismus keine politische Religion und auch nicht mehr veranlasst, es zu sein, wie etwa in den Tagen Gustav Adolfs, Cromwells und des grossen Kurfürsten. Die Protestanten selbst haben diese Politik zu Grabe getragen und den Grundsatz der Religions- und Gewissensfreiheit an ihre Stelle gesetzt. Deswegen ist der Protestantismus aber noch keine für die Politik, das Staats- und Volksleben und dessen Leitung indifferente Religion. Er ist von allen Religionen die wirksamste und heilsamste. Wenn nun der Staat keine höhere Aufgabe hat, als das geistlich sittliche Erbgut des ihm anvertrauten Volkes zu erhalten und zu schützen, ist die höchste Staatsweisheit eine im freien, geistlich-sittlichen Sinne protestantische Politik.

Wenige Bemerkungen apologetischer Natur mögen hier Platz finden. Das „Ecrasez l'infâme", das der grosse französische Spötter vor anderhalb hundert Jahren in die Welt hinausrief, hat nicht verfangen. Wohin wir unsere Blicke richten, tritt auf dem Schauplatz der Weltpolitik die Religion uns als ein Faktor entgegen, der sich überall lebhaft zum Worte meldet. Man wird sich dahin resigniren müssen, dass das in folgenden Jahrhunderten noch so sein, man also mit diesem Faktor wird rechnen müssen. Je vernünftiger und besonnener man das tut, um so besser für beide Teile. Einiges kann man hiefür aus der Vergangenheit lernen, vorausgesetzt, dass die Staatsmänner es auch einmal der Mühe wert erachten, Kirchengeschichte zu studiren. Erstens, dass es damit nicht getan ist, die Religion einfach aus der Schule herauszuwerfen. Religion ist der harmonische Abschluss des menschlichen Geisteslebens. In ihr und durch sie soll das Denken zur fundamentalen Wahrheit, das Empfinden zur idealen Liebe, unser Wollen zur sittlichen Freiheit emporringen. Ohne Religion das Erziehungswerk am Menschen vollenden, heisst geistige Krüppel erziehen. Es wird des Schweisses der Besten wert sein, denjenigen Ausdruck der christlichen Religion zu finden, welcher der hohen erzieherischen Aufgabe genügt. Zweitens: Eine säuberliche Trennung von Kirche und Staat — da halten wir's mit dem russischen Oberprokurator — ist ein „non sens". Dass alle diesfällige Liebesmühe umsonst ist, das sollte man nachgerade begreifen. Der Staat soll religionsfreundlich sein, gerade wie er Kunst und Wissenschaft protegirt. Ja, er soll sogar Stellung nehmen zur Religion. Er soll diejenige Form der

*) Auf der Jahresversammlung des Hauptvereins der Provinz Sachsen in Aschersleben (10. V. 98) cf. Korresp. d. Evgl. Bds. Juli 98.

christlichen Religion bevorzugen, die am selbstlosesten darauf ausgeht, seine Bürger zu idealen Menschen zu erziehen, und am selbslosesten auf staatliche Hoheitsrechte verzichtet, die am redlichsten dient und am wenigsten Herrschergelüste zeigt. Eine der neuesten Verfügungen der französischen Regierung ist, künftighin auf dem Rand ihrer Münzen die Inschrift wegzulassen: „Dieu protège la France." Mag unser Land umgekehrt seine Ehre dreinsetzen, beim Ausbau seines Staatswesens je länger je mehr zur Verwirklichung zu führen, was als Aufschrift über der Bundesverfassung geschrieben steht: Im Namen Gottes des Allmächtigen.

Bücherschau

der Theologischen Zeitschrift aus der Schweiz.

Markus oder Matthäus?

mit Rücksicht auf *W. Hadorn,* Lic. theol., Pfarrer in Saanen, *Die Entstehung des Markus-Evangeliums* auf Grund der synoptischen Vergleichung aufs neue untersucht. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Licentiatengrades der ev.-theol. Fakultät der Universität Bern eingereicht. Gütersloh, Druck von C. Bertelsmann. 1898. V und 168 S. 8°.

Das genannte, soeben erschienene Buch ist eine recht anerkennenswerte Frucht wissenschaftlicher Arbeit aus den Kreisen des schweizerischen theologischen Nachwuchses. Genaue Kenntnis der neutestamentlichen Literatur und der wissenschaftlichen Untersuchungen über dieselbe, sowie selbständige gewissenhafte Prüfung treten durchweg zu Tage. Solche Prüfung hat der Verfasser auch gegenüber eigenen Ansichten geübt, indem er sich durch seine Untersuchungen dazu führen liess, die von ihm früher gehegte Ansicht von der Priorität des Markus aufzugeben und den Matthäus für den ältesten Synoptiker zu erklären. Matthäus sei die einzige schriftliche Grundlage für Markus, welcher daneben noch durch mündliche Überlieferungen von Petrus und Johannes, sowie in beschränktem Masse auch durch paulinische theologische Anschauungen bedingt sei. Wie man sieht, stimmt diese Ansicht am meisten überein mit derjenigen von Holsten, freilich von einem weit konservativern Standpunkte aus. Mit Holsten stimmt der Verfasser auch überein in der Zurückdrängung der sonst oft übermässigen Einführung hypothetischer Vorstufen der evangelischen Literatur, wie apostolische Quelle, Urmarkus u. s. w., in die Erklärung von deren vorliegendem Bestand; nur Aufzeichnungen von Aussprüchen Jesu (Logia) setzt er mit Recht als erste Stufe evangelischer Literatur voraus. Holsten's starke Betonung des Einflusses der Tendenz in den Evangelien, insbesondere der paulinischen Tendenz bei Markus wird abgewiesen.

Der Referent muss nun freilich aussprechen, dass er mit voller Entschiedenheit nach wie vor auf dem vom Verfasser aufgegebenen Standpunkte der Priorität des Markus gegenüber dem Matthäus steht, und durch die Ausführungen des Verfassers auf keinem Punkte in dieser Überzeugung erschüttert worden ist. Es sei erlaubt, dies im Folgenden mit einigen Andeutungen zu begründen.

Für die Priorität des Markus wird mit allem Rechte gewöhnlich hingewiesen auf die in sich zusammenhängende und geschichtlich durchaus wahrscheinliche Darstellung, gemäss welcher bis zu dem Jüngerbekenntnis 8, 29 Jesus sich nirgends direkt als Messias bezeichnet (abgesehen von dem geheimnisvollen Ausdruck „der Sohn des Menschen") und übereinstimmend mit dem Bericht 8, 28, auch von den Menschen nirgends als solcher bekannt wird. Bei den beiden andern Synoptikern ist dieser klare Entwicklungsgang schon durch die vorausgestellten Vorgeschichten und dann auch im Verlauf des Wirkens Jesu durchaus verwischt; dennoch erzählen auch sie jenen Moment des Jüngerbekenntnisses wie einen entscheidenden Wendepunkt übereinstimmend mit Markus, und gerade Matthäus, bei welchem am häufigsten und bestimmtesten Jesu höchste Würde schon vorher ausgesprochen ist, lässt Jesus noch ausdrücklich bezeugen, dass jene Glaubenserkenntnis dem Petrus durch göttliche Offenbarung erschlossen sei. Unser Verfasser wendet mit Holsten ein, dass die Darstellung des Markus auf einer theologischen Theorie beruhe und dass die wirkliche Geschichte nicht nach Ideen und Theorien verlaufe (S. 103). Allein hier handelt es sich nicht um eine allgemeine Theorie, sondern um die klare erinnerungsmässige Anschauung einer historischen Entwicklung, deren Spur eben in jener Szene bei Cäsarea Philippi unvertilgbar zu Tage tritt, im Gegensatz zu einer überhandnehmenden Trübung des Verständnisses für jene Entwicklung und einer mehr und mehr Platz greifenden einheitlichen Betrachtung der ganzen Lebenszeit Jesu im Lichte seiner Messiasstellung. Der Verfasser verweist S. 126 auf die Anrede „Sohn Davids" von Seite des Blinden (Mark. 10, 48), und sieht in dieser einen aus Matthäus stehen gebliebenen, mit der sonstigen Darstellung des Markus im Widerspruch stehenden Beweis einer im Volke schon vorhandenen messianischen Betrachtung Jesu. Aber diese Anrede fällt nach dem Jüngerbekenntnis, in die Zeit des Messiaszuges nach Jerusalem; übrigens braucht man ihr gar nicht eine direkt uns ausschliesslich messianische Bedeutung zuzuschreiben, vergl. Matth. 1, 20.

Der Verfasser geht in seinem Buche dem Gange des Markus nach, und glaubt von Schritt zu Schritt beweisen zu können, dass Markus in den ihm mit Matthäus gemeinsamen Geschichts- und Redestücken den modifizirenden Einfluss einer spätern Betrachtung zeige. Allein diese Beweisführung ist meines Erachtens misslungen. Ich kann auf das Einzelne hier nur mit kurzen Andeutungen eingehen, die ich an die Zusammenfassung des Verfassers S. 158 f. anknüpfe.

1. Markus stelle das, was den Täufer und seine Jünger von Jesus und seinen Gläubigen trennte, zurück. - Aber gerade Matthäus stellt den Ruf Johannes und Jesu als identisch dar (3, 2. 4, 17), während Markus 1, 15 den Ruf Jesu im vollen christlichen Sinne gibt. Wenn Markus 1, 4 die Taufe des Johannes als ein *βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* bezeichnet, so ist dies keine Christianisirung, vielmehr sind alle Momente hiefür schon vom

alten Testamente gegeben, vergl. nur Jesaja 1. Matthäus lässt diese Bezeichnung weg, wohl aus dem gleichen Grunde, aus welchem er 3, 14 den Johannes Bedenken äussern lässt, Jesum zu taufen, d. h. aus dem Gefühl des Widerspruchs solcher Busstaufe mit dem dogmatischen Christusbilde, welches Gefühl also gerade Matthäus auch schon dem Täufer zuschreibt. Nur bei Matthäus ergeht das Gotteszeugnis über Jesus (3, 17) an die Umgebung, also in erster Linie an Johannes, bei Markus wird es Jesu selbst zuteil. Bei Matth. 14, 12 kommen des Johannes Jünger nach seiner Bestattung mit dem Berichte zu Jesus, in einer offenbar sekundären, unorganischen Verschmelzung von Mark. 6, 29 u. 30. Der obige Satz gilt also vielmehr von Matthäus, nicht von Markus.

2. Bei Markus gehe der Kampf Jesu nicht speziell gegen den Pharisäismus, eher gegen das Schriftgelehrtentum, jener falle mit dem Judentum zusammen in dieselbe Beurteilung. — Vielmehr ist Markus von dem klaren Bewusstsein geleitet, dass die Pharisäer eine allgemeine, das Volksleben wesentlich beherrschende Partei sind, die Schriftgelehrten hingegen, meist zu jenen gehörig, ein Bildungs- und Berufskreis, die berufenen Wortführer bei Kontroversen, vergl. 2, 16. 7, 1 ff. Er hat eine richtigere Anschauung von den wirklichen Parteiverhältnissen als Matthäus, welcher die Pharisäer und Sadduzäer gemeinsam zum Täufer kommen, und gemeinsam auch in Galiläa wo es wohl kaum Sadduzäer gab) Jesu entgegentreten lässt (3, 7. 16, 1). Dass Markus viele antipharisäischen Kampfesworte, insbesondere auch die Matth. 23 zusammengestellten, nicht hat, entspricht übrigens auch der allgemeinen Spärlichkeit der Reden bei ihm, welche bei Matth. und Lukas durch die Verschmelzung des Inhalts der Logiasammlung mit dem Geschichtsbericht aufgehoben wurde.

3. Die eschatologischen Aussagen bei Markus seien gegenüber Matthäus etwas zurückhaltender auf Grund stärkerer Erlebnisse und Anschauungen. Aber das Matthäusevangelium, in welchem ein Zukunftsausblick aus der eschatologischen Schlussrede Mark. 13, 9—13 sich vielmehr schon in die weit frühere Aussendungsrede einordnet (Matth. 10, 17 22), und dafür in der wirklichen eschatologischen Schlussrede durch ein Stück ersetzt ist (Matth. 24, 9—14), in welchem, weit über alle sonstigen, synoptischen Zukunftsbilder hinausgehend, der Hass aller Heidenvölker gegen die Jünger des Herrn und in der Gemeinde selbst vielfacher Abfall, Verführung durch falsche Propheten, Erkalten der Liebe bei den meisten wegen des Überhandnehmens der ἀνομία geweissagt ist, dürfte schon dadurch sich entschieden als das spätere erweisen. Wenn εὐθέως Matth. 24, 29 vielleicht aus der ursprünglichen Quelle dieser Rede bewahrt ist, im Widerspruch mit der vorhergehenden Darstellung des Matthäus selbst, so ändert das hieran nichts.

4. Bei Markus zeige sich der Einfluss späterer Zeit auch in dogmatischen Aussagen, besonders der Christologie, wo die These Röm. 1, 1—4 durch die ganze Geschichte Jesu festgehalten werde. — Aber ein Einfluss dogmatischer Auffassung ist doch eher demjenigen Evangelium zuzuschreiben, welches das tieffromme Wort „was nennst du mich fromm“ (Mark. 10, 18) weglässt, analog dem oben besprochenen Verhalten zu der Taufe Jesu durch Johannes. In der Streitrede aber über die Davidssohnschaft des Messias (Mark,

12, 35 ff. Par.) ist trotz Holsten kaum ein wesentlicher Unterschied zwischen Markus und Matthäus. Es handelt sich nicht um das Wesen des Messias, sondern um dessen Stellung im Verhältnis zu David. πόθεν (Mark. 12, 37) und πῶς (Matth. 22, 45) sind nicht wesentlich verschieden. Die physische Abstimmung Jesu von David, welche auch Röm. 1, 3 vorausgesetzt ist, wird übrigens ja gerade in unserm Matthäusevangelium Kap. 1 in der Geneologie wie in der Erzählung aufgehoben, offenbar in einer hierin über Paulus hinausgehenden Einwirkung dogmatischer Gesichtspunkte; von einer weiter zurückliegenden Darstellung, auf welche besonders die sinaitische syrische Übersetzung hinführt, sehe ich hier ab. Markus, bei dem die Mutter und die Familie Jesum nicht verstehen (3, 21. 31), zeigt keine Spur einer Voraussetzung übernatürlicher Erzeugung. Hingegen scheint er 1, 10 auf das Kommen des Geistes in Jesum bei der Taufe ein spezifischeres Gewicht zu legen als Matthäus, ist aber darin wiederum nicht in der Bahn paulinischer Dogmatik.

Bei der Vergleichung des Markus mit Matthäus werden von unserm Verfasser wesentlich nur die gemeinsamen Partien besprochen; was Matthäus über Markus hinaus hat, wird nicht oder nur kurz erwähnt. Dadurch treten nicht nur die meist den Stempel hoher Ursprünglichkeit tragenden Redebestandteile, welche man mit Recht gewöhnlich auf die in den Geschichtsbericht eingeschmolzene Logia-Sammlung zurückführt, in den Hintergrund der Betrachtung, sondern auch eine Menge Geschichtsbestandteile bei Matthäus, die entschieden den Charakter späterer Bildung an sich haben. Zu den letztern gehören, neben der soeben besprochenen Vorgeschichte und einzeln durch das Evangelium hin zerstreuten Zügen, z. B. dem Wandeln des Petrus auf dem Wasser (14, 28 ff.), dem Stater im Munde des Fisches (17, 27), besonders mancherlei Umbildungen und Erweiterungen in der Leidens- und Auferstehungsgeschichte, wie die alttestamentlich veranlasste Angabe der Geldsumme des Vorrats (26, 15) und des Endes des Verräters (27, 3 ff.), das Wort bei der Gefangennehmung (26, 52 f.), die Frau des Pilatus (27, 19), dessen Händewaschen und die Selbstverfluchung des Volkes (27, 24 f.), die Galle im dargereichten Wein (27, 34), die Wunder bei Jesu Tode (27, 51b ff.), die Bestellung der Grabeswache (27, 62 ff. 28, 4) und deren Bestechung nach der Auferstehung (28, 11 ff.), die Beseitigung der Absicht der Frauen, den Leichnam Jesu zu salben und die wohl damit zusammenhängende Vorschiebung des Zeitpunktes der Auferstehung (28, 1), die Eröffnung des Grabes vor den Augen der Wächter und der Frauen durch den Engel (28, 2 ff.), die spätere vollständigere Taufformel (28, 20). Der Verfasser deutet einmal (S. 142) kurz an, dass er in manchem hier Erwähnten von Matthäus aufgenommene Überlieferungen eines besondern Kreises sieht. Dabei möchte er offenbar den Evangelisten etwas entlasten. Aber dies gelingt kaum. Denn er hält diesen doch für einen Augenzeugen, der noch vor der Zerstörung von Jerusalem, in den sechsziger Jahren schrieb. Markus, der doch durch das ganze Evangelium und auch in der Leidensgeschichte (z. B. 14, 51) so viele geschichtlich wahrscheinliche Detailzüge gibt, hat alle diese Züge nicht. Ist es nun natürlich, solche sekundären Züge dem ältesten Evangelium zuzuschreiben, und sie dann von dem folgenden, das jenes doch sonst fast bis aufs Wort begleitet, wieder gestrichen zu denken? Offenbar ist es allein wahrscheinlich, anzunehmen, dass dasjenige Evangelium,

welches die Geschichte noch verhältnismässig frei von solchen sekundären, gewiss erst allmählig sich bildenden Zügen gibt, das ältere ist.

Ich deute nur noch an, dass mir die Abfassungszeit des Matthäus wie die der andern Synoptiker erst nach der Zerstörung von Jerusalem denkbar ist. Die Weissagung der Zerstörung des Tempels (Mark. 13, 1 ff. Par.) ist doch wohl jedenfalls erst nach der Zeit entstanden, da man auch in christlichen Kreisen wie in Israel noch dessen Erhaltung erwartet (Apok. 11, 1 f.). Auch Matth. 27, 7 setzt die Zerstörung von Jerusalem voraus. Während aber Markus nach glaubwürdiger Angabe des Presbyters Johannes bei Papias auf Überlieferungen des Petrus zurückgeht, dürfte unser Matthäusbuch, das ja mit den Logia des Apostels Matthäus nicht identisch ist, nach allem Gesagten entschieden über die Zeit der ersten christlichen Generation hinaus anzusetzen sein, etwa um die Wende des Jahrhunderts.

Ich habe gegen die allgemeinen Resultate des Verfassers durchweg Widerspruch erheben müssen. Doch vertritt derselbe mit Fleiss und Geschick einen Standpunkt, welchen bedeutende Männer mit ihm teilen. Eine mit absoluter Sicherheit demonstrirbare Gewissheit lässt sich eben in historischen Dingen nur in seltenen Fällen gewinnen. Aber jede erneute gewissenhafte Prüfung fördert dennoch die Erkenntnis. So bekenne ich gerne, dass ich die Schrift mit grossem Interesse gelesen habe und mannigfach durch sie angeregt worden bin. Gewiss wird es jedem Leser ebenso gehen.

Zürich. H. Kesselring.

Paul Burkhardt. Dr. phil., **Die Basler Täufer.** Ein Beitrag zur Schweizerischen Reformationsgeschichte. Basel, Reich 1898.

Den Zürcher, St. Galler und Berner Täufern folgen hier die Basler. Wir begrüssen die Schrift aus doppeltem Grunde. Einmal liess Basel wegen der Bedeutung des Ortes und wegen des verhältnismässigen Reichtums an Quellen die wesentlichste noch wünschbare Ergänzung zum schweizerischen Gesamtbilde der Täuferbewegung erhoffen. Sodann bezeichnet die nun vorliegende neueste Monographie, obwohl sie die Arbeit eines jungen Gelehrten ist, einen Fortschritt über die frühern hinaus in Hinsicht auf den Inhalt.

Die ersten beiden Schriften, über Zürich und St. Gallen, beschränken sich wesentlich darauf, den Verlauf der Bewegung an den beiden Orten objektiv darzustellen. Weiter geht die Berner Schrift; sie sucht dem Wesen der Täuferei gerecht zu werden und fügt zur stofflichen Darstellung das Urteil des Verfassers hinzu, doch wie uns scheint auf Kosten des Rechts der Reformation. Die jüngste Arbeit, über Basel, ist in der Würdigung der Täufer glücklicher. Dazu hat ohne Zweifel schon die Behandlungsweise beigetragen. Der erzählende und der charakterisirende Teil werden auseinandergehalten und folgen sich in schönem Ebenmass: beide sind sogar äusserlich ziemlich genau gleich gross. Diese Scheidung ist beiden Aufgaben zu statten gekommen: die Erzählung verläuft ruhig, sachlich wohlgeordnet, und die Charakterisirung des inneren Lebens ist getragen von unbefangenem, einsichtigem und billigem Urteil.

Der erste Teil behandelt drei Kapitel: 1. Altevangelische und Täufer, 2. Anfänge der Basler Täuferei von 1525—29, und 3. Überwindung der Bewegung durch die seit 1529 zum Siege gelangte Reformationskirche des Staates. Die bekannte Auffassung des deutschen Archivars Keller, der überall, und speziell in Basel, an die Waldenser anknüpfen will, wird als unbewiesen abgelehnt, womit zugleich die Behauptung hinfällt, als sei Basel der Ausgangsherd der Täuferei in der Schweiz; dieselbe ist dort importirt. Dieser Nachweis ist überzeugend gelungen; er war nicht leicht, da einzelnes zu Gunsten Kellers bestechen mag. Die Sicherheit, mit der sich Dr. Burckhardt zurechtgefunden, ist besonderer Anerkennung wert, dieser Abschnitt ein Hauptverdienst des Ganzen. Von Anfang an geht der Verfasser der Bewegung in Stadt und Landschaft Basel nach, zeigt die durchaus verschiedene Entwicklung in den beiden Gebieten und führt uns durch die wenig erquickliche Geschichte der Sektenverfolgung bis zum Auftreten des Pietismus herab. Das alles war uns als Gesamtbild neu, und einzelnes besonders überraschend, so was von der Rückkehr des gealterten Röublin nach Basel im Jahre 1554 berichtet wird (wenn wir nicht irren, hat sich der einstige Urheber der Täuferei in Wytikon in ähnlicher Weise später auch in Zürich hülfeflehend eingestellt).

Im zweiten Hauptteil folgen vier Kapitel, drei über das Verhältnis der Täufer zu Oekolampad, zu den Staatspfarrern und zur Obrigkeit, bezw. umgekehrt, sowie ein grosses letztes über Glauben und Leben der Sekte. Oekolampad, der erst durch Zwingli zu einem festen Standpunkt in diesen Fragen gelangte, erscheint auch nach dieser neuesten Untersuchung keineswegs als der milde Mann, den man sich früher unter ihm vorgestellt hat. Dass das Kapitel über Glauben und Leben der Täufer besonders reichhaltig ausgefallen ist, dürfte zum Teil eine Frucht dessen sein, was seit zwanzig Jahren nach dieser Seite vorgearbeitet worden; es hat auch sein Gutes, wenn man nicht als der früheste auf einem Gebiete hervortritt. Der Verfasser behandelt alle entscheidenden Lehren und Merkmale der Täuferei und belegt sie in willkommenster Weise mit den Beispielen aus seinem reichem Material (Absonderung von der Welt und Sinnesänderung, Taufe und Eintritt in die Gemeinde, Sittlichkeit und Sünde, inneres und äusseres Wort u. s. w.) Zum Schluss wird zwar der Sieg der Reformationskirche als ein Glück begrüsst, doch nicht ohne Anerkennung des urchristlichen Wahrheitsmomentes in der Frömmigkeit der Täufer. „Hauptsächlich am Versuch, eine von Staat und Welt sichtbar getrennte, wirkliche Christengemeinde darzustellen, ist die Täuferei äusserlich zu Grunde gegangen. Ob in der veränderten modernen Welt dieser Versuch, d. h. die Trennung der Kirche vom Staat, sich verwirklichen kann und wird, ist eine Frage der Zukunft.“

Zum Eingang handelt der Verfasser kurz über seine Quellen. Er hat das Basler Archiv bis auf die einförmigen Rechnungs- und Stiftbücher hinaus ausgebeutet. Von Druckschriften ist die wichtigste eine Darstellung der Täufer, besonders der Basler, durch den damaligen Pfarrer bei St. Martin, Johannes Gast (1544). Die Art, wie diese immerhin einseitige Hauptquelle gewürdigt wird, zeigt den wohlgeschulten Historiker.

Möchten die Leser dieser Anzeige das Büchlein selber zur Hand nehmen,

Es ist eine quellenmässige Arbeit von bleibendem Wert. Die Schweiz ist ein kleines Absatzgebiet, und man muss solch tüchtige Monographien unterstützen, indem man sie kauft. *E.*

Die Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion

macht bekannt, dass ihr Vorstand in der Herbstsitzung vom 14. und 15. September die einzige ihm zugesandte Abhandlung zur Beschreibung und Beurteilung der Prinzipien der kritischen und der spekulativen Philosophie und zur Erörternng ihrer Bedeutung für die heutige Religionsphilosophie als *„völlig wertlos"* bezeichnen musste, also nicht mit einem Preise auszeichnen konnte.

Vor 15. Dezember 1899 verlangt die Gesellschaft: I. Eine Abhandlung über die Geschichte und den Einfluss der Wallonischen Gemeinden in den Niederlanden. II. Eine Beantwortung der Frage: Was ist national, was ist international in der niederländischen Reformation?

Vor 15. Dezember 1900 verlangt die Gesellschaft: III. Eine aus den Quellen bearbeitete Geschichte des Separatismus bei den Reformirten in den Niederlanden im 17. und 18. Jahrhundert.

Vor 15. Dezember 1898 werden die Antworten erwartet: 1. auf die Frage über die neue Mystik, 2. über die Prinzipien des Utilitarismus, und 3. über das Verhältnis des religiös-ethischen Gedanken der Bergpredigt zu den Anforderungen des praktischen Lebens.

Vor 15. Dezember 1899 wird erwartet: Eine Abhandlung über die Willensfreiheit, wobei namentlich die neueren Theorien über den Zusammenhang psychischer und physischer Erscheinungen ins Auge gefasst werden sollen.

Die Verfasser können sich der deutschen, holländischen, französischen oder lateinischen Sprache bedienen, müssen aber mit deutlicher lateinischer Schrift schreiben. Sie nennen ihre Namen nicht, versehen aber ihre Arbeit mit einem Motto und legen ihr ein *versiegeltes Billet* bei, in dem Name und Wohnort angegeben sind und das mit demselben Motto überschrieben ist. Die Abhandlungen werden portofrei geschickt an den Mitdirektor und Sekretär der Gesellschaft *Dr. theol. H. P. Berlage*, Pfarrer in Amsterdam.

DATE DUE

GAYLORD			PRINTED IN U.S.A.

GTU Library
3 2400 00291 6900

v.15
1898
CBPac

Schweizerische theologische Zeitschrift v.15
1898